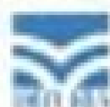
ZHANË HERSH

Habia filozofike

NJE HISTORI E FILOZOFISE





LIBRA PËR NJË SHOQËRI TË HAPUR

Filozofi - Sociologji

Zhanë Hersh

Habia filozofike

DITURIA

Nga kjo kolanë:

- BASHKËSIA E QYTETARËVE - Dominique Schnaper
- PËRSE NUK JAM I KRISHTERË - Bertrand Russell
- NJË HYRJE TEK IDETË - W. Raper & L. Smith
- KONFLIKTI SHOQËROR MODERN - Ralf Dahrendorf
- OPIUMI I INTELEKTUALËVE - Rajmond Aron
- Ç'ËSHTË DEMOKRACIA - Giovanni Sartori
- EDHE NJË HERË PËR TEORINË E DEMOKRACISË - Giovanni Sartori
- HOMO VIDENS - Giovanni Sartori
- ORIGJINA E MENDIMIT GREK - Jean-Pierre Vernant
- GJUHA E HARRUAR - Erich Fromm
- MISIONI I ZIGMUND FROJDIT - Erich Fromm
- PSIKANALIZA E ARTIT DHE E LETËRSISË - Sigmund Freud
- TOTEM DHE TABU - Sigmund Freud
- OBSESIONE, FOBI DHE PARANOJA - Sigmund Freud
- ORIENTIMI SEKSUAL: NJË E DREJTË NJERËZORE - Eric Heinze

Zhanë Hersh

HABIA FILOZOFIKE

Një histori e filozofisë

Përktheu: Artan FUGA

Shtëpia Botuese DITURIA

Titulli i origjinalit:
Jeanne Hersch
L'étonnement philosophique
Une histoire de la philosophie

Redaktor: Nasi LERA
Kopertina: Besim TULA

Shtëpia Botuese DITURIA
Rruga "Frederik Shiroka", Nr. 31, Tiranë
P.O. Box 1441
Tel.: + 355 4 2251 344/2236 635; Cel.: + 355 692048503
E-mail: sekretaria@dituria.al
www.dituria.al
Shtëpia Botuese DITURIA

PËRMBAJTJA

Hyrje 7
Shkolla e Miletit: Talesi (rreth vitit 600 p.e.r.) 9
Shkolla Joniane dhe Shkolla Eleate: Herakliti (rreth viteve 550-480 p.e.r.) dhe Parmenidi (rreth viteve 500 p.e.r.) 12
Zenoni (rreth viteve 490-430 p.e.r.) dhe atomistët 19
Sokrati (470-399 p.e.r.) 23
Platoni (427-347 p.e.r.) 30
Aristoteli (384-322 p.e.r.) 43
Epikurianët (shekulli IV dhe III p.e.r.) 60
Stoikët (shekulli III p.e.r.) 66
Shën Agustini (350-430 e.r.) 74
Filozofia mesjetare 88
Thoma d'Akuini (1225-1274) 92
Rilindja (shekujt XV dhe XVI) 102
Rëne Dekarti (1596-1650) 109
Spinoza (1632-1677) 120
Lajbnici (1646-1716) 132
Empirizmi anglez 147
Emanuel Kanti (1724-1804) 159
Nga Kanti tek idealizmi gjerman 200
Georg Wilhelm Frederik Hegel (1770-1831) 204
Ogyst Konti (1789-1857) 222
Karl Marksi (1818-1883) 229
Zigmund Frojdi (1873-1939) 246
Henri Bergson (1859-1941) 260

Soren Kierkegaardi (1813-1855) 280
Frederik Niçe (1844-1900) 295
Pas Kierkegaardit dhe Niçes 308
Edmund Husserl (1859-1938) 311
Martin Hajdeger (1889-1976) 325
Karl Jaspersi (1883-1969) 338
Filozofia sot 362

HYRJE

Vepra që po paraqesim, nuk është një histori tradicionale e filozofisë. Unë vetëm do të përpiqem të tregoj, me disa shembuj të zgjedhur në dy mijë vjet të mendimit perëndimor, si, në ç'mënyrë dhe lidhur me çfarë disa njerëz u pushtuan nga habia, nga ajo habi prej së cilës lindi filozofia.

Cila ka qenë natyra, cili ka qenë rasti që e nxiti këtë habi? Si është shprehur ajo?

Në këtë libër e kam të vështirë të ndjek zhvillimin e pandërprerë të mendimit filozofik dhe të bëj një paraqitje afërsisht të plotë të tij. Në mënyrë të vetëdijshme unë do të përzgjedh ato pika orientimi, ato kthesa të mendimit filozofik, ato çaste të privilegjuara ku një vështrim sa i freskët aq dhe naiv ka nxjerrë në pah disa çështje thelbësore, që nuk kanë reshtur së shtruari sapo njerëzit nuk mundohen t'i fshehin me anë të një lumi fjalësh pa vlerë apo me anë të banaliteteve.

Të habiturit, është një veti e njeriut. Në këtë libër bëhet fjalë për ta nxitur rishtazi këtë habi. Unë shpresoj se lexuesi do të jetë i aftë të habitet me habinë e dikujt tjetër. Ai do të dijë ta kapë atë. Dhe të thotë: "Po, është tamam kështu. Si është e mundur të mos jem habitur me këtë gjë?"

Procesi krijues te njeriu është i tillë sa mund ta fusë lexuesin në një gjendje ku ai vetë nis të filozofojë.

Unë shpresoj gjithashtu që gjatë leximit t'i jap atij një minimum shprehish që do ta lejojnë të shprehë habinë e vet, ose të paktën të lexojë tekstet e atyre që janë "habitur" përpara tij.

Po njeriu i shekullit XX a mund të "habitet" ende apo edhe të mrekullohet? Ne jetojmë në epokën e shkencës. Ne besojmë se dimë gati gjithçka, ose të paktën kemi mundësi të dimë gjithçka. Dhe megjithatë, gjithmonë ka pasur dhe do të ketë qenie njerëzore që do të habiten. Habia është thelbësore për njeriun. Për t'i shpëtuar padijes

nuk është e mjaftueshme të jesh bashkëkohës i njerëzve të mëdhenj të shkencës. Edhe midis vetë fizikanëve ka syresh që vazhdojnë të habiten - jo "gjysmë" apo "çerek" fizikanët, por më të mëdhenjtë. Veprat janë të mbushura me një habi metafizike dhe filozofike, e ngjashme me atë të fëmijëve."... Si fëmijët ...", thotë Bibla, duhet të bëhemi të tillë për të kuptuar përse bëhet fjalë. Ne duhet të zhvishemi nga arroganca e të rriturve, që e shikon me mospërfillje, nga lartësia e mrekullisë së shkencës moderne gjithë të kaluarën.

Në fillim do të trajtojmë habinë e njerëzve që jetuan në fillimet e periudhës antike greke, dhe që "u habitën" aty rreth shekullit V p.e.r., në Greqinë e Lashtë, në Azinë e Vogël, në Sicili. Ne nuk do të ngutemi t'i gjykojmë ata. "Çfarë pyetjesh të çmendura që paskan shtruar, dhe çfarë përgjigjesh idiote që paskan dhënë! E gjitha kjo nuk ka asnjë interes për ne sot."

Ne nuk do të flasim për filozofinë në përgjithësi, por do të lidhemi me këtë apo me atë filozof për të njohur mënyrën e tij të të habiturit dhe në këtë mënyrë të kapërcejmë natyrën e çuditshme që thonë se paska filozofia. Në të vërtetë, secili nga ne zotëron njëfarë përvoje filozofike që është përkatësisht e tij: sa herë që ne gjendemi përpara marrjes së një vendimi serioz, ne mendojmë, pa e ditur, në mënyrë filozofike. Fëmijët, aty rreth moshës pesë vjeç, bëjnë pyetje filozofike; gjithashtu edhe të rinjtë aty rreth moshës pesëmbëdhjetë ose gjashtëmbëdhjetë vjeç bëjnë pyetje të tilla.

Ne do t'i ruhemi, pra, çdo lloj mospërfilljeje ndaj mendimtarëve të së kaluarës, qofshin këta edhe më të lashtët. Në të vërtetë habia e tyre rrënjësisht filozofike, e cila ishte diçka krejt e re për atë kohë, dëshmon për forcën krijuese dhe aftësinë shpikëse të njeriut. Kjo veti i ka lejuar ata të shtrojnë pyetje të habitshme. Ata ishin njerëz tepër të zgjuar. Të mos e harrojmë këtë. Që në fillim, do të kemi të bëjmë me filozofë të aftë për t'u habitur, të aftë për të kapërcyer atë që në jetën e përditshme quhet si diçka që kuptohet vetiu dhe të aftë për të shtruar çështje thelbësore.

SHKOLLA E MILETIT: TALESI
(rreth vitit 600 p.e.r.)

Në ato kohëra të lashta, profesioni i "filozofit" nuk ekzistonte. Filozofët ishin në të njëjtën kohë dijetarë, matematikanë, gjeometra, astronomë. Ata merreshin me studimin e eklipseve të diellit dhe të hënës, interesoheshin për numrat dhe bënin përllogaritje, studionin figurat gjeometrike dhe vetitë e tyre. Kështu shkolla filozofike më e vjetër, e famshmja Shkolla e Miletit, në Azinë e Vogël, ka qenë themeluar prej Talesit, shpikësit të teoremës që e konsideron rrethin si vendi gjeometrik i këndeve të drejtë të vendosur mbi një segment.

Pra, bëhet fjalë për mendje të fuqishme, të cilat, duke pasur parasysh nivelin e dijeve të kohës së tyre, ishin mendje universale. Ajo që mbi të gjitha shkaktonte habinë e tyre, ishte fenomeni i të ndryshuarit të gjërave. Ne jetojmë në një botë ku gjithçka nuk pushon së ndryshuari. Ja, një kërcu që digjet, pas pak ne shohim një flakë dhe pak më vonë nuk ka më as flakë - s'mbetet gjë prej gjëje veç një grumbulli hiri. Era që fryn, shpërndan hirin. Ai zhduket. Dhe gjithçka që ne sodisim, gjithçka që ne përdorim, të gjitha qeniet e gjalla, dhe njerëzit, dhe vete ne: të gjitha ndryshojnë vazhdimisht, asgjë nuk mbetet në vend. Pyetja e parë u shtrua pak a shumë kështu: "Çfarë mbetet e pandryshuar në të gjithë procesin e ndryshimit?" Përgjigjja e parë filozofike për këtë pyetje, ka qenë kjo: *substanca* (lënda) mbetet e pandryshueshme tek ajo që ndryshon dhe që nuk pushon së ndryshuari. Patjetër që duhet të ketë diçka që mbetet e pandryshueshme tek qenia; po mos ishte kjo, gjithçka do të ishte zhdukur prej kohësh.

Ka pra, lëvizje, diçka që nuk rresht së ndryshuari, por ka dhe diçka tjetër që mbetet e njëjtë në tërë këto ndryshime të shpejta. Ndryshimi mbartet nga një qenie që pëson ndryshime e përsëri *mbetet* qenie. Pra pyetja e parë e shtruar nga Shkolla e Miletit ka

qenë: "Cila është lënda që mbetet e pandryshueshme gjatë ndryshimit?"

A mundet ta përfytyrojë lexuesi radikalitetin e dukshëm të një pyetjeje të tillë, kur ajo shtrohej për herë të parë? Ne mund të jetojmë për mrekulli mes sendesh që ndryshojnë, përderisa ato zotërojnë për jetën tonë praktike, një qëndrueshmëri relative, të kënaqshme për të gjithë: nëse vendosim mbi tryezë një bukë, ne do ta gjejmë atje edhe më vonë, dhe kjo na mjafton.

Dhe ja, këta njerëz, sapo kanë shtruar pyetjet e tyre. Ata nuk shohin bukën që mbetet atje mbi tryezë dhe që mund ta marrin sa herë të kenë nevojë për të. Ajo që ata shohin, është ndryshimi, përkohshmëria e gjithçkaje - dhe në të njëjtën kohë për habinë e tyre vënë re: qenia është gjithmonë atje. Dhe ata pyesin cili është pra, themeli që mbart mbi vete gjithçka që ikën?

Filozofët e Miletit kanë dhënë përgjigje të ndryshme për këtë çështje. Talesi, për shembull, mësonte: lënda që ndodhet në thelb të gjithçkaje dhe që transformohet nga njëri send tek tjetri, është uji. Një tjetër thoshte: është ajri. Një i tretë: është zjarri. Një i katërt: është pafundësia (*apejroni*).

Por asnjëri prej tyre nuk tha: është toka. Përse toka nuk u pa kurrë si lëndë fillestare për gjithçka tjetër? Ndoshta ky element dukej shumë i rëndë, shumë masiv, i papastër për t'u transformuar në çdo gjë. Kur filozofët e Miletit thanë: është uji, ajri, zjarri, apo dhe vetë pafundësia, nuk është e sigurt që me këto emra të kenë shënuar "elementet", në kuptimin *material* të fjalës. Në mendimin e të Lashtëve nuk duhet kërkuar një problematikë, e cila për ta ishte akoma e huaj. Për ta, për shembull, dallimi ndërmjet "materiales" dhe "jomateriales" nuk ishte diçka rrënjësore. Ata kanë parë vetëm elementet më fluide, më të holla - gjë që e përjashtonte tokën, dhe i lejonte të kalonin lehtësisht nga "ajri" tek "e pafundmja". "E pafundmja" padyshim, ishte përsëri me natyrë materiale, por më e hollë dhe më e imët.

Disa modernë të sipërfaqshëm do të thoshin: uji është thjeshtësisht H_2O. E gjitha kjo nuk ka pikë kuptimi.

Por kuptimi i kësaj është gjetiu. Ajo që ka më shumë rëndësi është shtrimi i problemit, sesa zgjidhja e tij. Dhe në vetë zgjidhjet e paraqitura, ajo që ka rëndësi, është drejtimi që ato parashtrojnë,

për ta kërkuar lëndën te diçka e lëngshme, e rrjedhshme, që mund të transformohet në gjithçka pa u shkatërruar.

Nuk është pra toka, si simbol i materies, që do të mbahej si lënda kryesore e pandryshueshme. Ajo sigurisht është e kundërta e rrjedhjes, por nuk është një simbol i përshtatshëm për të shprehur natyrën e përhershme të qenies.

SHKOLLA JONIANE DHE SHKOLLA ELEATE: HERAKLITI (rreth viteve 550-480 p.e.r.) DHE PARMENIDI (rreth viteve 500 p.e.r.)

Në ato kohëra të lashta, janë shtruar gjithashtu edhe probleme të tjera, për shembull ai i kohës që ikën. Ata ende nuk e shtronin në mënyrë të drejtpërdrejtë këtë problem, por e lidhnin me ciklet e Universit - një ide kjo me prejardhje Lindore, të cilën filozofët e lashtë e lidhnin me atë të rikthimit të përjetshëm. Ata hamendësonin një cikël të gjerë universal, i cili përfshinte tërësinë e ndryshimeve dhe duke pranuar idenë e një lënde të përhershme në gjirin e së cilës nuk humbet gjë, admironin një rifillim të përhershëm, një "rikthim të përjetshëm".

Ne tani do të shqyrtojmë dy shkolla, bashkëkohëse me njëra-tjetrën dhe të kundërta midis tyre, Shkollën joniane, filozofi i madh i së cilës ka qenë Herakliti, dhe Shkollën eleate, filozofi i madh i së cilës ka qenë Parmenidi.

Mund të thuhet që Herakliti dhe Parmenidi, gjatë gjithë historisë së filozofisë, kanë mbetur dy simbole, ndihmesa e të cilëve s'ka reshtur kurrë së përmenduri në paraqitjen e problemeve thelbësore. Mendimi perëndimor, gjatë gjithë ndryshimeve që ka pësuar, ka vazhduar t'iu referohet atyre, sikur ata të kenë dhënë një skemë të tillë mendimi, të cilën asgjë nuk e zhduk dot.

Ende sot, mund të thuhet për disa mendimtarë se janë "jonianë", apo "eleatë". Spinoza, për shembull, në shekullin XVII, është një filozof tërësisht "eleat"; përkundrazi Hegeli, në shekullin XIX, i përket drejtimit jonian, heraklitian. Të dyja shkollat kanë shtruar problemin e ndryshimit dhe të rrjedhës kohore, të së përkohshmes dhe të përhershmes. Ato njëkohësisht, kanë shtruar dhe problemin

e asaj që është një dhe e vetme dhe të asaj që është e shumëfishtë.

Çfarë është, pra, ky problem i së vetmes dhe i së shumtës? Ai është paraqitur i lidhur ngushtë me problemin e së përhershmes dhe së përkohshmes, sepse e përkohshmja i takon botës së shumësisë, botës së numrit shumës. Nëse në të kundërt duhet të merret në shqyrtim e përhershmja, atëherë me këtë kihet parasysh diçka që është një. Në traditën tonë perëndimore ka diçka që mbetet kurdoherë e pandryshueshme (duke përfshirë edhe traditën çifute): nëse duhet të quhet me një emër ajo që është, ajo që nuk është as diçka që ndryshon as diçka e përkohshme, atëherë flitet për të Përjetshmen ose për Njëshin. Njëshi dhe e Përjetshmja është ajo që nuk ndryshon.

Problemi i marrëdhënies ndërmjet njëshit dhe shumësisë dhe ai i marrëdhënies ndërmjet së përkohshmes dhe të pandryshueshmes janë shumë të afërt. Ata janë shtruar po aq nga Shkolla joniane sa edhe nga Shkolla eleate. Të vërejmë diçka: kur ne përdorim arsyetimin tonë, për shembull në rastin e ekuacioneve matematike, cilido ekuacion karakterizohet nga fakti që të dy anët e tij janë të barazvlefshme. Është ajo që shënon shenja =. Logjika, gjithashtu, në çdo arsyetim kërkon korrespondencën e dy termave të lidhur nëpërmjet këpujës. Arsyetimi ynë funksionon duke iu nënshtruar skemës së identikes, të quajtur parimi i identitetit, plotës i të cilit është parimi i moskontradiksionit. Në një diskutim ndërmjet kundërshtarësh, secili, me qëllimin që të dalë fitimtar, përpiqet të tregojë se tjetri kundërshton vetveten. Ai që kundërshton veten, dhunon parimin e identitetit, parimin e moskontradiksionit.

Por, gjatë përvojës, ne kemi të bëjmë vazhdimisht me *ndryshimin*. Ndryshimi dhunon pa pushim parimin e identitetit. Diçka tepër e papëlqyeshme. Në njëfarë kuptimi mund të thuhet se njerëzit ndahen në dy grupe: ata që dëshirojnë gjithnjë të kenë të drejtë kundër asaj që dëshmon eksperienca e përditshme, dhe ata që në të kundërtën janë gjithmonë gati t'i nënshtrohen asaj që kalon nëpërmjet eksperiencës duke deklaruar se arsyetimi nuk ka të drejtë.

Pa këtë kundërshti themelore, ndërmjet kërkesës së arsyetimit tonë për identitet nga njëra anë, dhe qartësisë së vetvetishme të eksperiencës sonë të ditëpërditshme nga ana tjetër, ku ne nuk kemi të bëjmë veçse me ndryshimin, ka mundësi që filozofia të mos

ekzistonte. Kjo kundërshti është ravijëzuar në të dy shkollat për të cilat jemi duke folur dhe në të dy figurat kryesore të tyre në atë të Heraklitit dhe të Parmenidit.

Herakliti rimori çështjen e shtruar në Milet: Çfarë mbetet e pandryshueshme gjatë ndryshimit? Përgjigjja e tij: vetë ndryshimi.

Ndryshimi është të qenurit e sendeve. Nga Herakliti ne kemi vetëm pak fragmente, shpesh misterioze. Që në Antikitet atë e quanin "Herakliti i Errëti". Ai e vuri theksin tek të kundërtat dhe deklaroi: Çdo gjë që ekziston nuk ekziston veçse si rezultat i të kundërtave. Që diçka të mund të ekzistojë duhet që të kundërtat të bashkohen. Për shembull, kur themi "i vogël". Ne nuk kemi asnjë objekt që do të mundte të mishëronte idenë e vogëlsisë. Krahasuar me një milingonë, një mi përfaqëson njëfarë madhësie, ai është një përzierje "vogëlsie" dhe "madhësie". Sa herë që ne e shqyrtojmë diçka reale nga pikëpamja e përvojës sonë, dhe jo vetëm nga ajo e mendimit, ne gjejmë një përzierje të kundërtash, të së madhes dhe së voglës. Është kombinimi i të kundërtave që bën që diçka të ekzistojë, ndërkaq dikush që mendon logjikisht, nëse zbulon diku një kontradiktë, ai menjëherë pohon se kontradiktorja nuk mund të ekzistojë. Njëri e pranon realitetin duke u nisur nga të kundërtat, tjetri e përjashton realitetin sepse ai është kontradiktor.

(Ne do të shohim më vonë, në shekullin XVIII, Lajbnicin që aftësinë për t'u formuar nga bashkimi i të veçantave e quan si kusht të ekzistencës - ai quan të bashkueshme në një të tërë atë që nuk është kontradiktore.)

Nga ana e tij, Herakliti mbron idenë se të kundërtat janë kushti i të gjithë sendeve. Këtë ai e shpreh me anë fjalësh të figurshme, mitike: "Përplasja është babai i të gjitha sendeve". Nuk është fjala këtu aspak për të justifikuar përplasjen. Kuptimi i saj është: tensioni midis të kundërtave lind realitetin.

(Ne do të gjejmë gjurmët e këtij mendimi, pas shumë shekujsh, në periudhën moderne, te filozofitë e bazuara mbi luftën e të kundërtave: te dialektika e Hegelit, e Marksit.)

Por te Herakliti bëhet fjalë për një mendim krejt metafizik, në kuptimin se ai flet për diçka që ndodh "përtej natyrës". Synohet për të rigjetur origjinën: realiteti fizik, natyra ekziston në saje të një

ndeshjeje që ka ndodhur diku përtej saj, përtej të kundërtave të saj. Është kjo ndeshje që lind realen. Realja është pra një luftim, një proces që kryhet.

Vetë ndryshimi është një lëvizje e përhershme që i bën sendet t'i nënshtrohen atij. Herakliti nënvizon me forcë përvojën e ndryshimit. "Gjithçka rrjedh..." "Nuk mund të lahesh dy herë në të njëjtin lumë". Kur kthehesh te lumi për herë të dytë, uji i mëparshëm tanimë ndodhet larg; është një lumë tjetër, një ujë tjetër.

Sidoqoftë, tek Herakliti, përtej këtij luftimi dhe kësaj rrjedhjeje të pandalshme, gjendet dhe një parim rregulli dhe ekuilibri. Ndeshja, lëvizja nuk janë elemente të mbyllura tërësisht në vetvete (si do të merren shpesh shumë më vonë). Një nga elementet, që sundon këtu, është *zjarri*. Edhe në këtë rast, jo zjarri krejt material dhe si një fenomen shpërbërjeje, por një zjarr që për të është njëkohësisht *logosi*. Logos është një fjalë greke që do të thotë "arsye", "logjikë", "gjuhë", "ligj". Logosi bën të sundojë një lloj ekuilibri. Ai vigjilon me qëllim që në ndeshjen e të kundërtave askush të mos fitojë në mënyrë përfundimtare - sepse në këtë rast gjithçka do të pushonte së ekzistuari. Ndeshja drejtohet nga një ligj ekuilibri, i cili bën që sendet të rikthehen në mënyrë periodike te zjarri origjinal, domethënë në logos, dhe ne gjejmë këtu idenë e "Vitit të Madh".

Nuk duhet harruar një gjë: Herakliti e vë theksin te e shumëllojta, te të kundërtat, te ndryshimi, te ndeshja, te rrjedhja. Për të e vetmja lëndë është vetë ndryshimi. Por aty ka një parim rregullues, logosi.

Parmenidi ka qenë bashkëkohës i Heraklitit dhe kundërshtari i tij i madh.

Ai themeloi Shkollën eleate. Mendimi i Heraklitit zhvillohet duke nisur nga bota që ai ka para syve të tij, nga ndryshimi, nga të dhënat ndijore, nga universi natyror. Mendimi i Parmenidit bazohet te kërkesat e logjikës. Me një fuqi të jashtëzakonshme mendimi, ai pohon parimin e identitetit dhe e vendos atë *te vetë qenia*. Kështu të pamundshmet logjike janë gjithashtu, për këtë arsye, të pamundshme ontologjike (në rrafshin e qenies). Ai thotë: unë mund të them "Qenia është", por unë nuk mund të them "mosqenia është".

Përse? Sepse kjo do të ishte një kontradiksion, do të thoshte që të kundërshtoja vetveten.

Unë nuk mund të them "mosqenia është"; për rrjedhojë unë nuk duhet as ta shqiptoj fjalën "mosqenie": kjo do të ishte njëlloj sikur t'i jepja asaj mundësinë të ishte në të folurit, çka tashmë është kontradiktore dhe një abuzim gjuhësor. Nëse do ta sillnim ndër mend këtë mendim: "Mosqenia nuk mund të artikulohet me fjalë", ajo, merr një kuptim që është tërësisht i kundërt me atë që ne kemi gjetur te Herakliti. Ne nuk mundemi ta rrëzojmë me një të rënë të lapsit këtë mendim, sepse forca e tij vjen nga fakti se filozofikisht ai është i vërtetë.

(Ai ka mbetur aktual përgjatë gjithë historisë së filozofisë. Ne do të rigjejmë në shekullin XX, te *Evolucioni krijues* i Bergsonit, një trajtesë të gjatë mbi mundësinë ose pamundësinë për ta menduar mosqenien.)

A mos duhet të shohim këtu një abstraksion të kulluar logjik? Sigurisht që jo, në kuptimin e shpeshtë që sot i japin fjalës "abstraksion". Mendimtarët u përpoqën të arsyetonin në mënyrë logjike për vetë qenien. Për Parmenidin, siç e vumë re më sipër, pamundësia e ekzistencës së mosqenies qëndron te vetë qenia. Për këtë arsye bëhet fjalë krejtësisht për një *kërkesë ontologjike.*

Fjala greke "ontologji" do të thotë "njohje e qenies". Kur ne flasim për ontologjinë, me këtë kuptojmë atë pjesë të metafizikës që trajton, jo qenien e njeriut, apo të qenieve të gjalla, të sistemeve planetare, apo të saktësisë logjike, por *të qenies si e qenë.*

Për Parmenidin, të qenët nuk është një koncept abstrakt, nuk është fjalëza "është" që lidh në një pohim logjik, një emër me një kallëzues. Kushdo do të dëshironte të thoshte se qenia është një emër shumë i pasur në përmbajtje, shumë misterioz, ontologjikisht i saktë. Por Parmenidi jetonte gjithashtu në realitetet e botës, dhe sikurse Herakliti, ai e shihte mirë se ato nuk pushonin së ndryshuari. Ai dallonte nivele të ndryshme të kuptimit të botës. Ai bënte dallimin nga njëra anë të shkencës si njohje e vërtetë e qenies në identitetin e saj të pandryshueshëm, dhe nga ana tjetër, të njohjes që ne kemi për botën e jashtme ku jetojmë. Këtë të fundit, ai e quan *doxa*, domethënë "opinion". Le të sjellim ndër mend fjalët "ortodoks", "heterodoks" etj. Për filozofët e lashtë grekë, opinioni nuk ngrihej realisht deri në

shkallën e së vërtetës, të njohjes së vërtetë, e megjithatë ai nuk ishte aspak diçka e gabuar. Ai përbën një mënyrë për t'iu afruar së vërtetës, e cila në përgjithësi iu mjafton njerëzve për të jetuar në nivelin e praktikës së përditshme, për të komunikuar ndërmjet tyre apo për të organizuar shtetin. Grekët mendonin se në rast se kërkohet gjithmonë një njohje e saktë, kjo nuk mund të realizohej duke mbetur në nivelin e zakonshëm. Një dukje e kapur në mënyrë të tillë nuk është e vërtetë. Këtu e ka burimin ndërfutja e rëndomtë e opinionit mes gënjeshtrës dhe së vërtetës.

Parmenidi e lidh me opinionin të gjithë dijen që ka të bëjë me botën e ndryshimit, të cilën ne e hasim te përvoja. Kur bëhet fjalë për njohjen e vetë qenies, ka një saktësi absolute. Në këtë rast, ne nuk mund të themi veçse "Qenia është". Të ndërfutësh mosqenien dhe të kalosh, siç bënte Herakliti, nga qenia te mosqenia dhe nga mosqenia te qenia duke i marrë si përbërëse të kundërta të ndryshimit, të para si një realitet i vërtetë, e gjithë kjo është një gabim rrënjësor. Për më tepër, në nivelin e njohjes, për Parmenidin, kjo është krejtësisht e pamendueshme, është një mosmendim. Por nëse për logjikën njerëzore mosqenia është e *pamendueshme,* ajo mbetet e pashmangshme në rrafshin e opinionit, të përvojës, të jetës empirike.

Sipas Parmenidit, e vërteta logjike është shumë më lart se njohja empirike, të arsyetuarit është më lart se përvoja. Por si mund të konceptohet qenia në tërësinë e saj? Sipas Parmenidit, ajo është e pakrijueshme, e pandryshueshme. Si mund të kemi ndryshime brenda një qenie që është e vetme dhe tërësisht e plotë? Ndryshimi nënkupton praninë e një hapësire, një loje, një boshllëku, një tjetërsimi. Por te qenia nuk ka asgjë tjetër veç qenies. Në një valixhe të mbushur plot, nuk lëviz asgjë. Nëse qenia është plot, në të nuk lëviz asgjë. Ajo është absolutisht e qetë, e përjetshme, pa fillim as fund, si një e tërë e plotë ajo është vetë perfeksioni. Kësaj tërësie, grekët i jepnin formën e një sfere.

Këtu na duhet të bëjmë një dallim. Për ne, njerëzit modernë, kur vendosim dy e nga dy përballë njëra-tjetrës fjalët "e fundme" dhe "e pafundme", "e kufizuar" dhe e "pakufizuar", fjalët "e pafundme" dhe "e pakufizuar", janë ato që shënojnë diçka më të lartë. Për shembull, ne themi: njeriu është i kufizuar, Zoti është i

pakufizuar. Tek grekët nuk ndodhte kështu. Sipas tyre, më e përkryer është ajo që zotëron një formë. Diçka e pakufizuar, që nuk ka formë, pra, për grekët mbetet diçka e papërfunduar, diçka që nuk është shndërruar plotësisht në qenie. Kjo ne mund të na duket e çuditshme. Megjithatë ne do të zbulojmë se Hegeli, për shembull, bën dallimin midis "pafundësisë së mirë " dhe "pafundësisë së keqe". "Pafundësia e mirë" tek ai merr formën e një sfere ose të një rrethi, "e keqja" paraqitet me një vijë të drejtë, pa fillim dhe pa fund.

Nëse Parmenidi flet për një sferë, këtu bëhet fjalë për një përfytyrim mendor, dhe aspak për sferën tokësore apo për kupën qiellore.

Sfera është qenia e përkryer që mjaftohet me vetveten. Më vonë, filozofët do të thoshin: "shkaku i vetvetes", "nëpërmjet vetvetes", "në vetvete" etj. Kuptimi i tyre: qenia, është ajo që është dhe që i mjafton vetja. I tillë është kuptimi themelor që kishte Parmenidi për qenien si diçka e përkryer. Sipas Parmenidit, qenia është diçka thellësisht hyjnore, dhe pa asnjë personifikim. Për atë qe e huaj ideja e një zoti personal, ashtu siç ishte e huaj ideja e një zoti krijues.

Gjatë gjithë historisë së mendimit perëndimor, do të gjendet si një frymëzim një konceptim i tillë mbi qenien: një zot që ndodhet përtej çdo përfytyrimi konkret, përtej çdo antropomorfizmi, një zot, thelbi i të cilit është i përtejshëm. Ai nuk përhapet në pafundësi, por ai është plotmëria të cilën ne nuk mund ta përfytyrojmë dot në mënyrë konkrete.

Po të ndiqnim idenë e Heraklitit, do të thoshim se ne nuk mund t'a mendojmë përkryerjen veçse ndërmjet papërkryerjes. Për sa i përket vetë Parmenidit, përkryerjen ai e mendon si diçka më vete. Qenia është një. Parmenidi është një mendimtar monist (në greqisht *monos* do të thotë "një"). Për ta mbyllur, një citat: "Është e domosdoshme të thuhet dhe të mendohet se ekziston vetëm qenia; si pasojë ajo nuk mund të jetë gjë e kotë. Këtë fute mirë në kokë!"

ZENONI
(rreth viteve 490-430 p.e.r.)
DHE ATOMISTËT

Zenoni nga Elea qe një dishepull i shquar i Parmenidit. Ai shpiku sofizmat dhe paradokset. Në greqisht, *sophos* do të thotë "i urtë"; sofizmat janë arsyetime që duken të vërteta e megjithatë janë krejt të gabuara. Tek ato është ngjizur një art iluzioni që procedon nëpërmjet arsyes. Zenoni, u përpoq t'i vinte në ndihmë mësuesit të vet nëpërmjet tyre.

Kur Parmenidi thoshte: vetëm qenia ekziston, nuk ka mosqenie, ndryshimi i asaj që është e përkohshme ka të bëjë vetëm me fushën e opinionit e jo me atë të së vërtetës, fjalët e tij binin ndesh me përvojën e përditshme të njerëzve. Për të luftuar këtë të vërtetë empirike tepër të fuqishme, Zenoni ndërmerr të dëshmojë nëse lëvizja dhe ndryshimi sundojnë me të vërtetë në përvojën që ne kemi mbi realitetin, ne përsëri jemi të pazotë për t'i menduar ata. Një seri e tërë sofizmash i shërbejnë atij për ta provuar këtë. Ja, një shembull, veçanërisht i thjeshtë dhe i bukur: një shigjetar hap harkun e tij dhe bën që një shigjetë të fluturojë. Kjo shigjetë shënon një trajektore në hapësirë. Zenoni fton për ta vëzhguar këtë: shikoni këtë shigjetë. Në një çast të caktuar, ajo ndodhet në pikën A të trajektores së saj. Pak më vonë, ajo zë një vend B. Ndërmjet të dyve, ajo ka zënë një pikë A', dhe midis vendit A dhe vendit A', ajo ka zënë një vend A". Në çdo çast të kohës, shigjeta ka zënë një vend të përcaktuar.

Për t'i thjeshtuar gjërat, le të na lejohet të sjellim një shembull të njohur prej kohësh. Marrim një aparat fotografik. *Në çdo çast* të trajektores, ne do të mundnim ta fotografonim shigjetën që zë një vend të përcaktuar, duke qenë *atje*. Sado i vogël që të jetë intervali ndërmjet dy prej këtyre pozicioneve që zëvendësojnë njëri-tjetrin, gjithmonë është e mundur të ndërfuten të tjerë në të cilët do të

ndodhej shigjeta. Por, *kur pra, shigjeta kalon* nga njëri pozicion tek pozicioni që vjen më pas? Kur *ajo lëviz*, a ndodhet në çdo çast në një vend të caktuar?

Zenoni futet kështu në thelbin e problematikës së lëvizjes me një thjeshtësi që të mrekullon.

Njëzet e pesë shekuj më vonë, Bergsoni tregoi se ne e kuptojmë lëvizjen gjithmonë me ndihmën e koncepteve të palëvizshmërisë. Ne e njohim lëvizjen, sepse mund të lëvizim; ne vëmë në lëvizje duart tona, këmbët tona, veten tonë. Së brendshmi ne e dimë se çdo të thotë të lëvizësh, por kur e mendojmë lëvizjen, kur ne e masim atë, u referohemi orientuesve të palëvizshëm.

Zenoni nga Elea na tregon që megjithëse e marrim në konsideratë, ne nuk e mendojmë lëvizjen. Sigurisht që ne *e shohim* shigjetën të fluturojë, por nuk mundemi *ta mendojmë* lëvizjen e saj, sepse mendja jonë është bërë për të palëvizshmen, identiken, të përjetshmen. E megjithatë, ja që ne jetojmë e vuajmë në këtë botë ku gjithçka është e përkohshme dhe vazhdimisht në ndryshim.

Që nga Antikiteti, ka pasur përpjekje për të pajtuar të dy mënyrat e mendimit, atë të Heraklitit dhe atë të Parmenidit. Në fakt, me thënë të drejtën, askush nuk mund të kënaqet si me njërën ashtu dhe me tjetrën. Askush nuk mund t'i kundërshtojë lehtë-lehtë argumentet e Parmenidit apo të Zenonit: mirë pra, është e vërtetë, unë po kundërshtoj veten, por kjo nuk ndryshon asgjë. Por as Heraklitin nuk ka njeri që të mund ta hedhë poshtë duke thënë: mendimi është logjik, qenia është gjithashtu e tillë dhe, për rrjedhojë përvoja e ndryshimit s'është veçse një iluzion.

Ka ekzistuar një shkollë, e cila mund të mendohet se është përpjekur për të arritur një sintezë ndërmjet këtyre dy mendimtarëve: *Shkolla atomiste*. Nga ana filozofike, ajo nuk është shumë e thellë. Por ajo hodhi një hipotezë që shumë më vonë do të luante një rol të jashtëzakonshëm për shkencën.

Mendimtarët e kësaj shkolle u përpoqën ta konceptojnë realitetin duke ndërfutur në të, nga njëra anë, pashkatërrueshmërinë, ngjeshjen pa asnjë mosqenie, siç thoshte Parmenidi, dhe nga ana tjetër lëvizjen, transformimin e trupave në trupa të tjerë, në përputhje me Heraklitin.

Sipas atomistëve, në vend që të përdoret koncepti i qenies unike

në kuptimin metafizik të kësaj fjale, do të duhej të paraqitej një shumësi bashkësish të vogla të qenies, bashkësi të vogla të pandashme, të palëvizshme, të pashpërbëshme, në të cilat nuk mund të ndërfutet asnjë lloj mosqenieje. Këto bashkësi të vogla, tërësisht të ngjeshura dhe të plota, janë të pashkatërrueshme. Ato janë si miniatura të shumëfishuara të qenies së madhe parmenidiane. Ndërsa kjo e fundit ishte metafizike, atomet ishin krejt tjetër gjë. Pikërisht për arsyen se këto bashkësi të vogla nuk mund të jenë as të ndashme as të shpërbëshme, mbasi ato janë të palëvizshme dhe të përjetshme, i quajtën *atome*, që në greqisht do të thotë: "i pandashëm". Ato kanë ngjeshjen e qenies, pashkatërrueshmërinë e saj dhe përbëjnë themelin e përhershëm të reales.

Ato lidhen me njëra-tjetrën nëpërmjet njëmijë mënyrash të përkohshme dhe përbëjnë kështu botën e ndryshimit ku rrjedh jeta jonë.

Deri në njëfarë caku e gjitha kjo është një teori që të bën për vete. Por është fare e qartë se këto atome të vegjël në asnjë mënyrë nuk munden të zëvendësojnë uniken e përtejme për të cilën fliste Parmenidi.

Atomistët kanë sugjeruar një zgjidhje në rrafshin natyralist. Problemin e madh metafizik për të cilin ne kemi folur, ata e shndërruan nga rrafshi filozofik në atë të natyrës, në atë të fizikës. Teoria e tyre lejonte të shpjegoheshin fenomenet natyrore që ndodhin në sytë tanë dhe t'i jepej një zgjidhje problemit të unikes dhe të shumësisë sikurse të qenies së përhershme dhe të qenieve të përkohshme. Gjithashtu ajo bëri të lindë një traditë e gjatë natyraliste.

Atomet, plot me qenie, në të cilat nuk ndërfutet asnjë mosqenie, përkundrazi lëvizin në *boshllëk,* sipas ligjeve të mekanikës, të cilat i bëjnë të takohen dhe të formojnë sipas rasteve, kombinime të qëndrueshme ose jo. Teoria atomiste bën që në lojën e arsyetimeve të futet rastësia dhe domosdoshmëria.

Teoria atomiste lejoi t'u jepen fenomeneve natyrore shpjegime mekaniste dhe shumë më vonë, falë eksperimentimit dhe verifikimit të saktë të hipotezave ajo u bë një tendencë e shkencave natyrore.

Sidoqoftë, diskutimet përherë bashkëkohore mbi temën e atomit dëshmojnë se natyra e tij mbetet problematike. Heizenbergu

pyeste: "Atomi, çfarë është në të vërtetë?" dhe Nils Bohri i përgjigjej: "Ndoshta këtë do ta kuptojmë një ditë. Dhe atëherë do të fillojmë të kuptojmë se çdo të thotë të kuptosh."

Ja pra se si u shtymë shumë larg në debatin ndërmjet shkencës dhe filozofisë.

SOKRATI
(470-399 p.e.r.)

Sokrati ishte me origjinë të thjeshtë. Shpesh portreti i skicuar për të ka qenë i kundërt me atë të dishepullit të tij, Platonit. Platoni, aristokrat, i bukur si një zot, Sokrati, i shurdhët dhe i shëmtuar. Sipas shijes antike, ai nuk ishte një orator i madh. Në të gjithë traditën filozofike europiane, ai është i vetmi që nuk ka shkruar as edhe një rresht. Dhe megjithatë, ai është filozofi që ka ushtruar ndikimin më të fuqishëm përgjatë shekujve.

Përse nuk ka shkruar asgjë? Mund të mendohet se kjo ka ndodhur ngaqë ai besonte se e vërteta nuk mund të ndahet nga ai që e shpreh dhe nga çasti kur ajo shprehet. Sipas tij, "të vërtetat" nuk janë si sendet, ato janë filozofike. Çfarë është pra një e vërtetë filozofike?

Një e vërtetë filozofike nuk është thjesht një shprehje që lidhet në mënyrë adekuate me një gjendje faktike objektive, e pavarur nga ai që flet apo që shkruan. Është një gjykim nëpërmjet të cilit një qenie e ndërgjegjshme njerëzore, e lirë, përvetëson një të vërtetë, e bën të tijën, e bën "të vërtetë" nëpërmjet mënyrës si priret drejt saj. Kjo do të thotë që për Sokratin, një e vërtetë e quajtur *teorike* është gjithmonë në të njëjtën kohë, një e vërtetë *praktike,* që varet nga ai që e përvetëson - nga veprimi që ajo ushtron mbi të, nga fakti se ç'bën ajo me të. Sot kjo do të quhej e vërtetë ekzistenciale.

Sokrati kërkonte para së gjithash të mprihte te dishepujt e tij nuhatjen e tyre për të vërtetën. Bashkëbiseduesi i tij, duhet ta zbulojë vetë se ajo që ai e mbante për të vërtetë nuk ishte e mjaftueshme dhe, për të qenë më të saktë, nuk ishte pra ende e vërteta. "Unë di se nuk di asgjë" - këto fjalë të famshme të Sokratit thënë Pitias, pas të cilave ajo deklaroi se ai ishte njeriu më i ditur i Athinës nuk dëshmojnë asnjë modesti të tepruar. Ato duan të thonë:

unë e kam mprehur nuhatjen time për të vërtetën deri në atë pikë që kërkesa ime për të vërtetën nuk mjaftohet më me dukjet e së vërtetës që herë-herë unë i mbaj për të vlefshme. Ajo që zotëroj unë, është kërkesa për një të vërtetë më të lartë, jo e vërteta në vetvete.

Këtu kuptojmë ndryshimin rrënjësor që ekziston ndërmjet Sokratit dhe filozofëve paraardhës: tehu i kërkimit nuk është më i drejtuar drejt shpjegimit të botës apo të kuptimit të qenies në vetvete, por drejt vetë njeriut që kërkon. Ndërgjegjja që njeriu ka për botën vë në pikëpyetje vetveten. Ose thënë më saktë: ndërgjegjja *ime* vetjake reflekton mbi veten e saj. Unë reflektoj mbi vetë dijen time, mbi vetë mendimet e mia, dhe zbuloj se dija ime, në një shkallë të gjerë, është një jodije, sapo kërkesa ime për të vërtetën nis të bëhet pak a shumë e fortë.

Tek Sokrati ne gjejmë kështu një pedagogji të dijes krijuese, një zbulim të jodijes, që shkakton te dishepulli kërkesën për të vërtetën në tërë vërtetësinë e saj.

Nëna e Sokratit ishte mami. Sokrati thoshte se ai ushtronte të njëjtin profesion sikurse nëna e tij: *maïeutikën*, artin e të lindurit. Ai lindte shpirtërat. Ai nuk mësonte duke u imponuar së jashtmi, por bënte të zgjohej te tjetri ndjenja e së vërtetës, që ishte te njeriu, e fjetur, dhe tepër e kënaqur me pak. Kjo përpjekje e Sokratit mbështetet mbi një ndjenjë thelbësore, besimi tek njeriu. Tjetri është një qenie njerëzore, pra bart në vetvete ndjenjën e së vërtetës. Duhej vetëm që ta lindte atë.

Ky besim i ka rrënjët te vetëdija që Sokrati kishte për veten e tij dhe në guximin e tij. Ai u dënua me vdekje, sepse siç deklaruan gjykatësit, "ai prishte rininë". Por arsyeja e vërtetë ishte se Sokrati vinte gjithçka në dyshim: natyrën dhe të drejtën e pushtetit, autoritetin, fenë, mendimin që kishin mbi zotat, mbi virtytin, mbi të mirën dhe drejtësinë, mbi të keqen dhe padrejtësinë. Dyshimi i tij nuk kursen asgjë, ai kishte një përmbajtje të dukshme politike. Pikërisht për këtë arsye e gjykuan si të rrezikshëm.

Në kohën kur është në burg i dënuar me vdekje, dishepujt e tij organizojnë arratisjen e tij. Sokrati nuk pranon. Jo sepse ndiehet fajtor: dënimin e tij e quan të padrejtë. Ai ishte i sigurt se kishte qenë i dobishëm dhe mendon se përkundrazi shteti duhej ta shpërblente. Por e përligj mospranimin e tij: është dënuar në

përputhje me ligjet. Ekzistenca e shoqërisë të organizuar në qytetin-shtet (*polis)*, e shtetit është e mundur vetëm në saje të ligjeve. Në saje të tyre vetë ai u bë ai që ishte. Ekzistencën e vet Sokrati ia detyron *polisit* dhe ligjeve. Nëse do të arratisej, do të mohonte gjithçka që u kishte mësuar të tjerëve. Ai do të qëndrojë në burg dhe do ta pësojë dënimin e tij deri në fund.

Kjo sjellje e Sokratit meriton vëmendje, në një kohë si jona, ku respektimi i ligjeve dhe i së drejtës ashtu sikurse ideja e shtetit gjenden aq shpesh të fundosura nga ndjenjat e zemërimit që shihen si ndjenjat më të thella dhe më fisnike.

Megjithëse e dinte se ishte dënuar padrejtësisht, Sokrati, përkundrazi, iu bind ligjeve të qytetit. Ai ka thënë: ligjet janë babai dhe nëna ime.

Pyetja themelore e shtruar prej Sokratit ka qenë: *si duhet jetuar për të jetuar sipas parimeve të së mirës?* Duket qartë: shqetësimi i tij themelor është krejt i ndryshëm nga ai i mendimtarëve të mëparshëm. Sokrati është i pari që mbeti i habitur nga detyrimi që ka qenia njerëzore për ta drejtuar jetën e vet, për t'i orientuar veprimet e veta drejt së mirës, sipas rrugëve që duhet t'i gjejë vetë. Ai arsyeton kështu: kur një njeri vepron, kjo ndodh sepse përherë ai priret të arrijë diçka të cilën e sheh si të mirë. Edhe në rastin më të keq: edhe një kriminel mendon të arrijë diçka për të cilën beson se është e mirë për të. Vetëm një qenie psikikisht e papërgjegjshme, një budalla mund të bëjë përjashtim prej kësaj.

Atëherë si lind e keqja? "E keqja, thotë Sokrati, rrjedh nga fakti se njeriu gabohet lidhur me çështjen e së mirës." Një të mirë të gënjeshtërt, ai e merr si një e mirë e vërtetë, ai parapëlqen një të mirë më të vogël se sa një të mirë më të madhe, ai sakrifikon një të mirë të madhe për t'u dhënë pas një të mire më të vogël. Dhe gabohet. E keqja vjen nga padija. Sipas Sokratit, detyra themelore është zhvillimi, forcimi i ndjenjës së të vërtetës te njeriu. E tillë është pse-ja e maïeutikes së tij, e artit të tij për të asistuar lindjen.

Ne prekëm këtu një nga temat qendrore të të gjithë filozofisë. Të thuash se veprohet keq vetëm prej padijes, kjo mund të kuptohej se gjithçka ndodh prej faktit se mungon informimi i mirë. Megjithatë, fjala nuk është aspak këtu. Për të zbuluar të mirën e vërtetë, është i domosdoshëm një transformim i brendshëm.

Paditurja prej së cilës rrjedh një veprim i keq nuk është një padituri objektive, e cila mund të ishte shëruar nëpërmjet një dijeje të jashtme më të madhe ose me më shumë informacion.

Është një padituri më e madhe, një paaftësi e brendshme për të dalluar dhe për të gjykuar. *Të njohësh* të vërtetën e mirë është në vetvete edhe një *veprim* moral.

Po këtë duhet *ta duash* me të vërtetë. Filozofikisht kjo është një nga pikat më kryesore. Sa më shumë që studion ecurinë e filozofisë perëndimore, aq më shumë zbulon në thelbin e saj se, të vërtetat teorike, atje nuk janë kurrë vetëm të vërteta teorike, dhe se detyrimet praktike që rrjedhin nga kjo nuk reduktohen kurrë në një predikim thjesht moral. Në të, teorikja dhe praktikja, praktikja dhe teorikja, janë të pandashme.

Kjo është arsyeja për të cilën, Platoni, e lidh për shembullm filozofinë me ushtrimet që ndihmojnë për pastrimin e shpirtit, me ritet fetare apo me vetë ushtrimet matematike. Që shpirti të arrijë të njohë, duhet që të jetë i pastër. Për të njohur të mirën e vërtetë, në fillim duhet të bëhesh i aftë për këtë. Vetë kjo është një sjellje morale.

Sigurisht që nuk duhet aspak të mendohet sikur sipas Sokratit për të qenë i aftë për të bërë mirë do të mjaftonte përvetësimi i një libri morali. Ajo që është e domosdoshme, të ngjallësh dhe të nxitësh ndjenjën e thellë për të vërtetën që fle te çdo njeri. Shpesh harrohet se ndjenja për të vërtetën është vetë morali. Kjo është arsyeja përse rrënja e shkencës - edhe e shkencës sonë moderne - nga vetë thelbi i saj ka natyrë morale. Nëse dijetarët ua nënshtrojnë hipotezat e tyre verifikimeve të rrepta, kjo ndodh sepse ata kanë një detyrim të madh moral para vetvetes, për të qenë sa më të sigurt në to, përderisa bëhet fjalë për të vërtetën.

Pra duket qartë: filozofia ka vendin e vet në *artikulimin* e teorikes dhe praktikes, të njohjes dhe të veprimit. Të njohësh është gjithashtu një mjeshtëri. Dhe mjeshtëria është gjithashtu një njohje. Është e pamundur t'i ndash ato nga njëra-tjetra. Lidhjen e tyre në një qenie njerëzore, ne e gjejmë për herë të parë në jetën dhe në personalitetin e Sokratit.

Pra, sipas Sokratit, ne bëjmë të këqija vetëm për shkak të paditurisë. Për rrjedhojë, nëse ne dëshirojmë ta njohim të vërtetën

dhe të zhvillojmë te vetja kërkesën për të vërtetën, duhet që të fillojmë nga puna mbi veten tonë. Prej këtej rrjedh dhe maksima e famshme e Sokratit: "njeri njih vetveten". *Njih vetveten*, kjo formulë s'ka asnjë lidhje me interpretimet psikanalitike, me mbylljen brenda vetes, me soditjen e brendshme.

Të njohim veten tonë, do të thotë: të zbulojmë tek ajo jo vetëm rrënjën më të thellë të ndjenjës për të vërtetën, por edhe dobësitë dhe mungesat e kësaj rrënje; do të thotë të zbulojmë po aq edhe padijen tonë; prirjet tona drejt iluzionit, animin tonë drejt mashtrimit të vetvetes. E gjitha kjo përmbahet te "Njih vetveten". Këtu nuk është fjala për një shikim të thjeshtë në pasqyrën e arsyetimit, për një mënyrë të pari dhe të përshkruari. Bëhet fjalë për një veprim. Këtu edhe një herë, në zemër të mesazhit sokratik, bashkohen teoria dhe praktika.

•

Ai heton. Ai flet dhe dëgjon. Në më të shumtën e kohës ai fillon duke shtruar një pyetje: "Thuajmë mua, çfarë është pra, për mendimin tënd e Bukura?" ose "ç'është e Mira?" ose "ç'është Drejtësia?"

Bashkëbiseduesi përgjigjet. Metoda sokratike qëndron te të pranuarit menjëherë të përgjigjes.

"Ah mirë, kështu mendon ti. Le ta marrim këtë ide si pikënisje dhe të shikojmë se ku do na çojë ajo. Nëse do të ishte ashtu sikurse sapo the, atëherë prej këtej do të rridhte menjëherë që...? - Sigurisht,- thotë tjetri,- kjo është fare e qartë.

- Sikur të jetë kështu sikurse thua ti, atëherë prej këtej rrjedh edhe kjo...

- Po, ashtu është."

Kështu fjalë pas fjale hallkat e zinxhirit të të vërtetave ndjekin njëra-tjetrën, derisa mbërrihet në një rezultat që s'mund të kundërshtohet. Pikërisht, në këtë çast, Sokrati rikthehet drejt e tek arsyetimi i parë: "Por kini kujdes, ne megjithatë kemi thënë ... etj. Prej këtej gjithashtu a nuk rrjedh që ...?

- Po, është e qartë.

- Gjithashtu edhe nga kjo rrjedh që ..."

Duke u nisur nga dhënia e përgjigjes së parë shpaloset një fill tjetër arsyetimi, fill që nuk të çon te e njëjta përgjigje. Kështu deri

në çastin kur Sokrati thotë: "Si është e mundur kjo? Më parë ne kemi arritur te një përfundim fillestar; tani arrijmë në një tjetër përfundim, krejt të ndryshëm. Si mund të bashkohen të dy?"

Ky është çasti i hutimit, i lëkundjes, i përvojës së mosdijes. Tradita e ka quajtur këtë proces *ironia sokratike*. Kjo traditë mbështetet në ndjekjen e mendimit të bashkëbiseduesit, por duke i shtyrë gjërat deri në atë pikë sa tjetri zbulon se ai nuk është dakord me vetveten, aq sa edhe ai vetë nuk e di më se çfarë kishte menduar. Atëherë e vetmja gjë që mbetet për t'u bërë është të rimerret e gjitha prej fillimit.

Ironia sokratike, zbulimi i mosdijes, rikthimi te vetvetja, rifillimi. Disa dialogje të Platonit ndjekin me besnikëri këtë model. Kështu për shembull, *Téétèti*, që trajton dijet matematike. Pas shumë përpjekjesh të vazhdueshme, lexuesi, në fund të dialogut, s'ka ç'të bëjë tjetër veçse të rifillojë nga e para.

Pavarësisht nga të gjitha ndryshimet, tek Sokrati, do të gjejmë mjaft nga karakteristikat që e lidhin atë me parasokratikët. I tillë është për shembull, parimi i identitetit për të cilin kemi folur kur ishte fjala për Parmenidin. Por te Sokrati, nuk bëhet fjalë për identitetin e objektit me vetveten ose gjatë një diskutimi logjik koherent. Tek ai bëhet fjalë për përputhjen e mendimit me vetveten: "A je ti dakord me vetveten? E sheh, ti ishe i sigurt që ke qenë, por tani po e konstaton edhe vetë: nuk je më. Duhet pra kërkuar më larg."

Sokrati nuk mendonte se mund të ekzistonte një e vërtetë absolute që do ta ruante kuptimin e saj, e shkëputur nga uni që e mendon. Për të, dija vë në veprim gjithë shpirtin.

Është e vështirë të dallosh se cila është pjesa e Sokratit dhe ajo e Platonit në diskutimet e Platonit, gjatë dialogjeve, të vëna në gojën e Sokratit. Mundet që ne i atribuojmë Sokratit një pjesë të mendimeve të Platonit, mundet që ne bëjmë të kundërtën. Sido që të jetë, ne kemi atje një nga imazhet më të bukura të historisë së filozofisë: i riu Platon në këmbët e Sokratit që po vdes.

Tek *Fedoni*, Platoni tregon bisedën e fundit të Sokratit me nxënësit e tij. Sokrati parashtron njëra pas tjetrës një seri provash mbi pavdekësinë e shpirtit. Përse duhen tërë këto prova? Do të mjaftonte vetëm një provë e vërtetë. Por të flasësh tamam, asnjëra

nuk është e mjaftueshme. Kjo do të thotë se pavdekësia e shpirtit i shpëton çdo argumenti objektiv. Një provë objektive do të ishte në kontradiktë me natyrën e shpirtit. Asnjë provë nuk është e mjaftueshme - pak a shumë mund të thuhet se prova e vërtetë qëndron në mënyrën se si Sokrati diti të vdesë. Ajo vjen në fund, pas gjithë të tjerave. Sokrati merr gotën me helm, falënderon miqësisht xhelatin që ia ka sjellë. Pa humbur kohë e kthen me fund. Duke filluar nga këmbët, ftohtësia pushton gjithë trupin e tij. Ai shtrihet dhe vazhdon të flasë me nxënësit. Fraza e tij e fundit ishte: "Ne duhet të sakrifikojmë një gjel për Eskulapin..." Eskulapi ishte hyjnia e mjekësisë. Kjo fjalë e fundit do të thotë se Sokrati e konsideronte vdekjen si një shërim. Shpirti i tij më në fund do të shkonte të njihte lirinë.

Idenë e shpirtit brenda lirisë, me përgjegjësinë dhe pavarësinë e vet, do ta gjejmë te Platoni. Te Platoni, që në ato çaste ndodhej në këmbët e Sokratit, te Platoni që shumë shpejt do largohej nga Athina... Ai nuk donte ta shihte më këtë qytet, ai nuk i duronte më autoritetet. Do të kalonte shumë kohë para se të vendoste që të kthehej në Athinë, ku do themelonte shkollën e tij, Akademinë.

PLATONI

Platoni, dishepulli i Sokratit, e kishte parë mësuesin e tij të pinte helmin dhe të vdiste. Ai u largua nga Athina, udhëtoi për një kohë shumë të gjatë, më në fund mbërriti në Sicili, ku lidhi miqësi me Dionin, nga familja e tiranit të Sirakuzës (quhej tiran ai që mbante pushtetin, atëherë kjo fjalë nuk kishte kuptimin që ka sot). Platoni shpresonte ta edukonte princin e ri, Dionin, për ta bërë filozof - mbret të ëndrrave të veta.

Në historinë e filozofisë ne i hasim këto ëndrra të rimarra disa herë. Filozofët nuk kanë kërkuar ta marrin vetë pushtetin, por shumë prej tyre u janë përkushtuar me pasion problemeve të shtetit, duke synuar të ushtrojnë një ndikim politik.

Si mund të organizohet jeta e përbashkët e njerëzve?

Siç e kemi parë: një nga çështjet më thelbësore të filozofisë, është të zbulojë si duhet jetuar nëse do të jetosh sipas parimeve të së mirës. Por askush nuk jeton vetëm. Problemi i *polisit* (qytetit shtet), i organizimit të shtetit, do të jetë për mendimin filozofik një pikë e ndjeshme dhe qendrore - ky shqetësim është tepër i hershëm dhe nuk ka filluar aspak në kohën tonë.

Përderisa çdo filozofi përmban një synim pedagogjik, një dëshirë për të edukuar njerëzit, është e natyrshme që disa mendimtarë të kenë ëndërruar të edukojnë vetë ata një princ - filozof, që të mishëronte njëherësh urtësinë dhe pushtetin. Me Dionin kjo përpjekje dështoi. Platoni u grind me tiranin Denis dhe u detyrua të largohet. Anija u mbyt dhe ai mbasi u kap rob, u shit si skllav ... Për këtë ngjarje tregohen shumë histori, shumë legjenda. Por kur është fjala për një personalitet si ai i Platonit, legjendat bëhen po aq të vërteta sa edhe realiteti historik, nga ndikimi që kanë ushtruar mbi kohët e më vona. I liruar falë pagesës së kërkuar, Platoni mbërriti më së fundi në Athinë. Ai ishte dyzet vjeç. Ai themeloi një shkollë që mbeti e famshme, Akademia, në të cilën jepte mësim. Platoni ndërmori edhe më pas

udhëtime të shumta. Ai jetoi aq gjatë saqë mësoi edhe për vdekjen e Dionit, çka i shkaktoi një dhimbje të madhe. Ai vdiq në moshën tetëdhjetëvjeçare. Veprat e tij u ruajtën me kujdes, falë famës së tij.

Platoni ishte me origjinë aristokratike, çka dukej se ishte paracaktuar të zinte funksione të larta në shtet. Kjo është edhe arsyeja që shqetësimi i tij politik shoqërohet nga një lloj keqardhjeje për një pushtet të mundshëm po të humbur.

Ai i vihet punës për të trajtuar me pasion, qartësi dhe thellësi problemet që dalin, kur dëshiron të vësh ballë për ballë parimet politike, ku ajo çfarë ka rëndësi janë suksesi dhe pushteti, me parimet morale. Edhe këtu sërish, është e domosdoshme të zbulohet se cila është e "mira e vërtetë".

Para së gjithash na duhet të kuptojmë një gjë: për Platonin, të ushtruarit e mendimit filozofik është në të njëjtën kohë edhe një ushtrim shpirtëror për edukimin e vetes. Procesi i të menduarit është në vetvete edukues i shpirtit. Platoni ka punuar shumë me pitagorianët, sipas të cilëve ushtrimet matematike bënin pjesë tek metodat që synonin pastrimin e shpirtit. Procesi i argumentimit matematik ishte në sytë e tyre një akt përkryerjeje.

Ne, sot, i jemi larguar shumë përdorimit të aftësisë racionale. Janë të shumtë ata që ankohen për programet e sotme shkollore: ata i shohin ato si të ngarkuara shumë nga ana intelektuale dhe i kritikojnë sepse nënvleftësojnë ndërgjegjen morale. Kjo është e vërtetë vetëm për mësuesit e pazotë. Duhet që këtu të kthehemi te Platoni: të përpiqesh të mendosh drejt, të jesh gati për të braktisur një opinion të mëparshëm sepse ke zbuluar se ai është i gabuar, i paplotë, apo vetëm pjesërisht i vërtetë, do të thotë t'i nënshtrohesh përnjëherësh së vërtetës dhe të jesh i hapur ndaj mendimit të tjetrit. Një ushtrim i tillë pastron shpirtin, sepse ai mësohet të parapëlqejë të vërtetën ndaj një sigurie të pretenduar, dhe është gati të përvetësojë një pikëpamje të re. Në këtë kuptim, çdo përvojë laboratori mund të jetë thellësisht edukative për shpirtin. Një përvojë që e vë një teori në provën e fakteve mundet që ndonjë rast apo edhe shpesh, të përgjigjet: jo. Atëherë studiuesi bindet. Për më tepër: ai kërkon pikërisht eksperiencën më të pafavorshme për teorinë e tij, me qëllim që argumentimi të jetë sa më shumë që të jetë e mundur i rreptë. Sepse e vërteta që ai kërkon, është më e

rëndësishme për të sesa suksesi i pritshëm i teorisë së tij. Të duash të vërtetën përpara pikëpamjes tënde: e gjithë filozofia e Platonit është më tepër sesa një doktrinë: ajo është *një ushtrim* për t'ia mbërritur këtij qëllimi.

Idetë

Me qëllim që të mprehim ndjenjën që kemi për të vërtetën duhet të kapërcehet dhe të tejkalohet çdo pretendim për njohjen apo zotërimin e një njohurie. Ky është synimi qendror i mendimit platonian. Në zemër të këtij mësimi, ne gjejmë *teorinë e Ideve*. Platoni është filozofi i Ideve.

Mund të thuhet se Platoni rimori problemin e vjetër të shtruar nga Shkolla e Miletit. Çfarë është ajo që mbetet e pandryshuar gjatë procesit të ndryshimit dhe të së përkohshmes? Gjithçka ikën, gjithçka që ne perceptojmë nëpërmjet ndijimeve tona përfundon duke u shkatërruar, duke u zhdukur. Çfarë ka pra të përhershme? Përgjigjja e Platonit: janë Idetë. Çfarë janë këto Ide? Ato janë realiteti i vërtetë, prej të cilit rrjedh qenia e sendeve në botë.

Idetë nuk janë "reale" ashtu siç janë sendet. Ato janë njëherësh qenie dhe vlera. Ato janë burimi i qenies së sendeve, dhe njëherësh, burim i së mirës. Qenia është njëkohësisht vlerë. Qenia është vlerë. Të jesh do të thotë të kesh vlerë.

Ne ndodhemi këtu në antipod me çdo formë të nihilizmit modern, prirja e të cilit është që të mbajë për më të përkryer dhe më të mirë "atë që nuk është" në krahasim me "atë që është", sepse "ajo që është" përmban një lloj mizorie". Në të kundërt, për Platonin, "ajo që është" ka të njëjtën vlerë, sepse nëse një gjë "është", ajo është falë pjesëmarrjes së saj tek Idetë.

Në nivelin e sendeve të botës, çdo gjë është jo vetëm *e përkohshme,* por edhe *komplekse* dhe *relative*. Në të kundërt, Idetë, të cilave këto sende iu detyrojnë qenien e tyre, *janë të përjetshme, të thjeshta, absolute.*

Një shembull. Të shqyrtojmë dy gjethe pemësh: ne themi që ato janë të njëjta. Me këtë dëshirojmë të themi se ato përngjasin jashtëzakonisht. Megjithatë, në të vërtetë, nuk ekzistojnë dy gjethe pemësh që të jenë krejtësisht të barabarta. Ato nuk janë të tilla veçse

përafërsisht. Megjithatë, si shpjegohet që unë e di se ato nuk janë veçse *përafërsisht të barabarta*, ndërkohë që në këtë botë nuk ndesh kurrë sende që të jenë *absolutisht të barabarta*? Edhe nëse vizatojmë trekëndësha me ndihmën e instrumenteve gjeometrike, ato nuk do të jenë kurrë absolutisht të barabartë. Në të kundërt, ne mund të *mendojmë* trekëndësha absolutisht të barabartë dhe të arsyetojmë në lidhje me ta - gjë të cilën në e bëjmë në gjeometri. Kur ne themi, lidhur me gjërat empirike, si për shembull për gjethet e pemës, se ato janë përafërsisht, por jo absolutisht të barabarta, kjo ndodh sepse ne referohemi tek një njohje e cila nuk vjen nga përvoja. Nëse do të njihnim vetëm përvojën, nuk do të kuptonim dot edhe vetë ndryshimin ndërmjet "përafërsisht" dhe "absolutisht". "Pothuajse", "pak a shumë", "përafërsisht", këto fjalë kanë për ne kuptim, vetëm po t'i krahasojmë me fjalët "e përkryer", "absolute".

Por "absolutja" nuk na është dhënë te përvoja. Kjo është arsyeja që cilado mënyrë për ta përjetuar vetë përvojën nënkupton që ne të referohemi në një rrafsh tjetër, i cili nuk është ai i përvojës, dhe tek i cili përvoja është e pazonja të na fusë. Ne e gjejmë brenda vetes sonë *Idenë* e barazisë. Por *Ideja e barazisë*, është barazia e përkryer, në përkryerjen e saj absolute, pa asnjë përafërsisht. Vetëm kjo Ide e barazisë në përkryerjen e saj absolute na lejon ta mendojmë dhe ta shprehim në përvojën tonë natyrën e përafërt, pothuajse të barabartë të sendeve.

Idetë janë absoluti. Por a nuk bëjmë këtu një kapërcim? Duhet kuptuar që te Platoni, ka një numër të madh Idesh, ku ajo e barazisë nuk ishte veçse një shembull. Tek ai gjendet Ideja e drejtësisë, Ideja e së bukurës, Ideja e madhësisë, Ideja e vogëlsisë etj.

Ku qëndron pra, ndryshimi ndërmjet Idesë së madhësisë dhe madhësisë së një objekti? Një elefant i krahasuar me një mi, është i madh. I krahasuar me Himalajën është i vogël. Kur është fjala për sendet, që ne i perceptojmë me anë të ndijimeve tona, ne gjithmonë kemi të bëjmë me një përzierje, dhe aspak me një Ide të përkryer apo me absolutin e Idesë. Platoni do të thoshte: elefanti bën pjesë sa tek Ideja e madhësisë aq dhe tek Ideja e vogëlsisë. Vetëm Ideja e madhësisë, është absolute. Kjo nuk do të thotë aspak një madhësi absolute, por shënon se Ideja e madhësisë është patjetër në gjendje të kulluar, dhe përjashton çdo përzierje me Idenë e vogëlsisë.

Platoni dëshiron të na tregojë që mendimi ynë (pavarësisht nëse e pranojmë apo jo) nënkupton një nivel, i cili nuk vjen nga përvoja, por nga ai varet marrëdhënia jonë me përvojën. Falë këtij niveli të Ideve, absoluti ndodhet i futur në lojë sa herë që duke iu referuar atij ne kapim relativitetin e sendeve të botës ndijore. Ky nivel i absolutes afirmohet te e vërteta, ndërsa relativja i përket fushës së përzierjes, së përafrimit.

Prej nga rrjedh pra, njohja jonë për Idetë? Për aq sa ne dimë, Sokrati fliste për *Idetë e lindura*. Platoni, nga ana e tij, flet për *reminishenca*.

Ai mendon: Prej nga na vijnë Idetë, gjersa nuk ndeshim asgjë absolute te përvoja ndijore? Nuk mjafton të thuash se ato janë të lindura. Duhet të pranojmë se ne i kemi kundruar Idetë para se sa të lindnim.

Gjatë lindjes shpirti humbet kujtimin e qartë të Ideve. Por tek ai mbetet një lloj nostalgjie për to, çka bën që ai të përpiqet t'iu drejtohet atyre, që t'i kërkojë ato. Maïeutika e Sokratit kthehet te Platoni në një proces rikujtimi, reminishence. Edukimi përpiqet para së gjithash të nxisë dhe ta bëjë efikas kujtimin E Ideve të kundruara dikur, përpara lindjes.

Fjalët "përpara lindjes" mund që të na duken sot pak të çuditshme. Ato duan të thonë: "përpara kohës". Kjo shprehje e fundit sigurisht, përmban një kontradiksion logjik: fjala "përpara" nuk ka kuptim veçse në kohë. Ne, qeniet njerëzore, jemi aq thellë të zhytur në kohë saqë nuk mundim të shpëtojmë prej andej. Kur ne dëgjojmë Platonin të thotë që "shpirti i ka kundruar Idetë përpara se të lindë", kjo "përpara" duhet të na shtyjë të ndeshemi me murin me anë të të cilit na rrethon përkohësia; do të thotë të përpiqemi me të gjitha forcat tona të perceptojmë diçka që ndodhet matanë kohës - edhe sikur të mbetemi të paaftë për ta përfytyruar atë. Pra, bëhet fjalë për t'u ndeshur me limitet e mendimit tonë, me limitet e asaj që ne mund të kuptojmë, të përpiqemi të kapim qoftë edhe në formë mohuese atë që nuk mund ta mendojmë. Duke u nisur nga kjo shumë shekuj më pas, në periudhën kristiane, disa njerëz të shquar që ndërruan fe thanë se në origjinë të konvertimit të tyre kishte qenë Platoni.

Sigurisht Platoni është filozofi që na detyron të ndeshemi me

limitet e mendimit tonë. Është e pamundur ta kuptosh këtë, brenda mendimit empirik të zakonshëm, në nivelin e sendeve ndijore.

Platoni i drejtohet lirisë thelbësore që e lejon qenien njerëzore të kapërcejë vetveten. Kjo është një formë e ripërtërirë e mesazhit sokratik "unë di se nuk di asgjë". Tek Platoni, kjo do të thotë: unë e di se unë kam harruar. Unë pra, duhet të përpiqem të kujtohem, të rikujtohem për Idetë, pa të cilat nuk ka njohje të vërtetë.

Sipas Platonit, në rrafshin e sendeve ndijore, ne nuk mundim të kemi veçse opinione, pak a shumë të sakta, sepse vetë realiteti empirik i përket fushës së përafrimit. Njohja e vërtetë nuk ekziston veçse në rrafshin e Ideve. Njeriu mbahet *ndërmjet të dyjave*, ndërmjet botës ndijore dhe Ideve. Ai nuk mund t'i braktisë Idetë - do apo nuk do ai - për të, ato mbeten thelbësore; aq më pak ai nuk mundet të nënvleftësojë sendet ndijore sepse - me hir a me pahir - nëpërmjet tyre ai duhet të kërkojë të rikujtohet.

Kur Platoni ndërmerr për të na udhëhequr atje ku mendimi racional nuk ka më mundësi të futet, për të lehtësuar kapërcimin e murit, thërret në ndihmë një *tregim mitik*.

Shpella

Ndër këta tregime Miti i shpellës është më i njohuri. Platoni na përshkruan një shpellë të thellë. Në fund fare, me fytyrë të kthyer nga muri, janë lidhur me zinxhirë të burgosurit. Mbrapa tyre përzgjatet një shteg i thepisur mbi të cilin parakalojnë njerëz dhe objekte. Pas këtij shtegu digjet një zjarr i madh, dhe më larg akoma gjendet hyrja e shpellës, e ndriçuar nga jashtë prej diellit.

Të burgosurit nuk mund ta rrotullojnë kokën. E vetmja gjë që mund të shohin është muri në fund të shpellës, mbi të cilin bien hijet e atyre që nuk reshtin së ecuri mbi shtegun e ngushtë. Meqenëse të burgosurit nuk mund të perceptojnë gjë tjetër veç këtyre hijeve, i shohin ato si një realitet dhe e përqendrojnë gjithë vëmendjen e tyre në mënyrën se si vijnë njëra pas tjetrës. Ndërmjet tyre disa bëhen aq të aftë në zbulimin e disa rregullsive në parakalimin e hijeve, sa arrijnë të parashikojnë rikthimin e njërës apo të tjetrës.

Po ja që një nga robërit çlirohet nga zinxhirët e tij. Ai drejton me mundim trupin, rrotullohet me një përpjekje të mundimshme

dhe zbulon shtegun, njerëzit që kalojnë, objektet dhe zjarrin. Ai zvarritet deri te dalja e shpellës. Më në fund, del jashtë. Drita e diellit e verbon aq shumë sa nuk sheh gjë. Platoni thotë se atij i duhet të mësohet pak e nga pak me gjendjen e re, me mjedisin e ri rrethues, duke kundruar në fillim jo sendet e shndritshme, por hijet e tyre, ose edhe më mirë, refleksin e tyre në ujë. Ai mësohet pak e nga pak me dritën e diellit. Vjen çasti kur është i aftë të shikojë vetë diellin. Kështu ai ka zbuluar një botë aq të jashtëzakonshme, aq të mrekullueshme, saqë nuk mund ta ruajë për vete. E si të mos kthehet nga shokët e tij për t'iu thënë: "Qenkeni të çmendur që rrini atje poshtë të lidhur dhe e lini veten të gënjeheni nga hijet". Ai rizbret në shpellë.

Por atje është kaq errësirë saqë nuk dallon më asgjë. Ai i ka humbur zakonet e botës së hijeve. Ai tregohet tani më i ngathët dhe më i paditur se të tjerët dhe bëhet objekt talljeje nga të gjithë.

Cili është kuptimi i kësaj metafore? Hijet e projektuara në fund të shpellës korrespondojnë me sendet e ndjeshme me të cilat shqisat tona na kanë mësuar gjatë jetës së përditshme dhe që i marrim si të jenë i gjithë realiteti, i vetmi realitet, sepse nuk njohim asgjë tjetër. Ne nuk arrijmë të marrim me mend as edhe faktin që nuk do t'i perceptonim vetë këto sende ndijore, sikur pas tyre të mos ishte zjarri, të cilin nuk e vërejmë. Zjarri përfaqëson fuqinë e të menduarit në mënyrë racionale, me ndihmesën e së cilës kuptojmë botën ndijore - ajo që sot quhet shkencë e natyrës. Sigurisht Platoni nuk e përdor këtë fjalë; por nënkuptohet që bëhet fjalë tamam për të kapur rregullsinë midis fenomeneve, pra për të zbuluar ligje. Shkenca na lejon të parashikojmë, dhe me këtë veti të na orientojë në gjirin e botës ndijore.

Sendet dhe qeniet që parakalojnë atje tej, mbi rrugë, dhe që janë shumë më të qarta dhe më të lehta sesa hijet e tyre, përputhen pa dyshim me mendimin platonian, me konceptet e të arsyetuarit dhe, në veçanti me konceptet matematike, që tashmë janë shumë reale, të cilat përcaktojnë strukturat me anë të të cilave ne shpjegojmë dhe interpretojmë përvojën tonë për botën ndijore.

Bota jashtë shpellës është bota e Ideve. Por përse robi i çliruar nuk është në gjendje në fillim ta shohë këtë botë të mrekullueshme? Sepse më parë ai duhet të bëhet vetë i aftë për të hedhur vështrimin

mbi botën e Ideve. Çdo kërkim filozofik është në të njëjtën kohë një ushtrim që zhvillon aftësinë për të njohur, e cila në fillim i shpëton shikimit të brendshëm. Secili duhet ta ushtrojë shpirtin e vet, ta pastrojë, deri në atë masë sa të jetë në gjendje të shohë Idetë.

Për sa i përket diellit, në metaforën platoniane të shpellës, ai është Ideja e Ideve, E Mira sovrane, vetë ideja e Së Mirës.

Idetë në vetvete bashkojnë qenien dhe vlerën. Burimi i çdo vlere është Ideja sovrane e së Mirës. Nëse Idetë e tjera janë vlera, ato janë të tilla sepse E Mira është vlera supreme. Pa të Mirën supreme, barazia ose drejtësia, do të ishin pa vlera. Vetëm E Mira supreme rrezaton duke nisur nga vetja, vlerën mbi të gjitha Idetë e tjera.

Ai që e ka kundruar njëherë këtë të Mirë supreme nuk mund ta mbajë për vete përvojën e saj. I tillë është kushti njerëzor: njeriu nuk mund të arratiset nga vetvetja, drejt diçkaje që nuk do të ishte më njerëzore; atij i duhet gjithmonë të kthehet në vendin e vet dhe në kohën e vet, *hiç dhe nunc,* dhe vetëm me kushtin duke pranuar kufizimet e veta, arrin të hedhë një vështrim tek e përtejmja.

Shpirti

Sipas Platonit, shpirti është *i pavdekshëm*. Tek *Fedoni* ku na tregon vdekjen e Sokratit, siç e kemi pare kalimthi, ai vendos në gojën e Sokratit, një seri provash për këtë pavdekësi. Për shembull: meqenëse shpirti kujtohet për atë çfarë ka kundruar përpara lindjes, duhet pranuar se ai nuk shuhet bashkë me vdekjen. Por atëherë, shpirti a do të ishte një Ide? Jo, përgjigjet Platoni, ai nuk është një Ide, por nuk është një send ndijor i botës empirike. Shpirti *përngjason* me Idenë, sepse sikurse ajo, ai është i thjeshtë,i pa përzier me gjë tjetër veçse me veten e vet, pra është i *pandryshueshëm.*

Nga ana e tij, shpirti ka një histori. Nëse ai nuk do të kishte histori, njeriu nuk do të ishte i lirë dhe e Mira nuk do të kishte asnjë kuptim. Nëse do të ekzistonte vetëm universi i pandryshueshëm i Ideve dhe nëse njeriu do të ishte një Ide, cilado zgjedhje e lirë do të shkatërrohej. Nuk do të kishte as të mirë dhe as të keqe. Shpirti mund të zgjedhë të keqen. Ai mund të zgjedhë rrugën e poshtërimit... Por sipas Platonit, ai nuk mund të zgjedhë vdekjen.

Edhe vetë gabimi, edhe vetë e keqja nuk mund ta vrasin atë. Dhe shpirti lëviz vetvetiu, ai është i lirë, çka do të thotë se ai është vetë aftësia për të marrë vendime, dhe kjo e bën të pashkatërrueshëm.

Këto nuk janë prova në kuptimin strikt të fjalës. Provën e pavdekësisë Sokrati në të vërtetë e dha duke vdekur, sepse mënyra sesi ai vdiq dëshmon për një botë përtej kohës.

Vdekja si çlirim, si shërim, ja se çfarë na afron këtu me mendimin kristian dhe atë oriental. Por tek Platoni nuk bëhet fjalë për një ndriçim të ardhur nga e përtejmja, por për një punë të vetë njeriut, që nuk përpiqet aspak që të shpëtojë nga burgu i trupit të tij. Kjo është një punë e një lloji të veçantë, një lloj plugimi që njeriu kryen dhe boshti i qerres është arsyeja. Ajo e plugon shpirtin e tij, frymën e tij. Në traditën perëndimore, të dhënat fillestare të qenies njerëzore në më të shpeshtat e rasteve, janë të njohura dhe të pranuara. Është rruga e mishërimit. Mishërimi është i pranuar. Pasi ka kundruar Idetë, i burgosuri kthehet në shpellë. Përgjatë gjithë historisë së mendimit perëndimor është e pranishme një vajtje-ardhje ndërmjet Ideve dhe botës së përvojës ndijore. E tillë ka qenë *dialektika* platoniane, karakteristike për të gjithë zhvillimin e Perëndimit.

Erosi

Dialogu i titulluar *Banketi* i kushtohet tërësisht temës së dashurisë. Një grup miqsh janë mbledhur për të ngrënë së bashku dhe vendosin që njëri pas tjetrit të mbajnë nga një fjalim për madhështinë e dashurisë. Teksti që rezulton prej këndej, nga fillimi në fund, përfaqëson një kreshendo të mrekullueshme. Sokrati flet i fundit, por jo në emrin e tij: ai pohon se sjell fjalët e një gruaje, emri i së cilës nuk do të harrohet kurrë në rrjedhën e historisë së mendimit europian, ky emër ka frymëzuar veçanërisht Holderlinin: Diotima. Është ajo që i jep dashurisë natyrën e vet sublime.

Nga fillimi deri në fund të dialogut kryhet një lloj ndryshimi në kuptimin e fjalës *eros*. Në fillim bëhet fjalë për një dashuri ndijore. Më pas, kjo lloj dashurie nuk hidhet aspak tej dhe as nuk poshtërohet: ajo vazhdon të mbetet e vlefshme, dhe ndryshimi që pëson e bën me të dallueshme dhe më të ndijueshme.

Në fillim, dashuria është dëshirë, por në një kuptim më të gjerë se në gjuhën erotike, romantike apo romaneske. Ajo është dëshirë për diçka të cilën nuk e kemi, por që e aspirojmë. Në mbyllje, dashuria është vetë filozofia.

Këtu ka diçka shumë të rëndësishme për të kuptuar. Erosi, dashuria, sipas Platonit, është dëshira, nostalgjia, ai është biri i pasurisë dhe i varfërisë. Varfëria është pjesë e thelbit të tij, sepse është e qartë se ajo që dëshirohet nuk zotërohet. Por pasuria e tij qëndron në atë që ai është i aftë të përmbajë në vetvete, në formën e nostalgjisë, të vetmen gjë që nuk e zotëron. Pra, Erosi është, edhe njëherë akoma, një - midis të dyjave. Po aq ai është *një - ndërmjet të dyjave* ndërmjet dijes dhe jodijes. Ai e dëshiron njohjen e së vërtetës, sepse nuk e zotëron dot atë; porse dëshira e tij për këtë njohje nuk do të ishte e mundur pa njëfarë njohjeje paraprake të së vërtetës që dëshiron.

Vetëm "një - midis të dyjave" mund të jetë dashuri, dhe vetëm për aq sa është "ndërmjet të dyjave" që dashuria është filozofi. Ne tanimë e dimë: vetë fjala filozofi është një fjalë nostalgjike, ajo do të thotë "dashuri për urtësinë". Filozofi ka për urtësinë një njohje aq të mjaftueshme sa ta dëshirojë atë, por kjo është e pamjaftueshme për ta zotëruar atë. Ne vërejmë këtu, në thellësi, sesa i domosdoshëm është për qenien njerëzore funksioni i "varfërisë", domethënë i mungesës. Vetëm sepse iu referohet Ideve të paarritshme dhe se ushqen nostalgjinë për to, njeriu mund të ketë qëllime për të arritur dhe mund të njohë lirinë. Dashuria në nivelin e saj më të lartë, në atë të Ideve dhe të së Mirës sovrane, i fisnikëron dhe i transformon të gjitha nivelet e tjera të dashurisë.

Erosi i Platonit ka një karakter të dyfishtë: njëri është zotërim, tjetri është dhunti. Aspak nuk duhet vënë njëri kundër tjetrit, për ta quajtur njërin të mirë dhe tjetrin të keq, Platoni krijoi prej tyre një realitet të vetëm.

Shteti

Problemi politik, tema e polisit është e pranishme gjithandej tek Platoni. Ai i ka kushtuar asaj dy vepra të rëndësishme: "*Republika*" dhe "*Ligjet*" - kjo e fundit është një vepër e vonshme.

Vepra "*Republika*" u interpretua në mënyra krejt të ndryshme.

Për një palë, ajo përshkruan një shtet ideal, dhe paralelet që vendos Platoni ndërmjet Shtetit dhe njeriut individual nuk duan të thonë tjetër gjë, veçse të ilustrojnë këtë shtet ideal. Në të kundërt, për të tjerët ky shtet, në këtë vepër, që nuk është veçse një zmadhim i njeriut individual, është i destinuar për të na bërë të kuptojmë më mirë si duhet të jetë njeriu.

Mundet që Platoni nuk ka dashur vetë të japë diçka të prerë. Vepra mund të lexohet në dy mënyra.

Tek shpirti, Platoni dallon tre nivele: shpirti dëshirues, në nivelin e barkut; shpirti guximtar, që synon të luftojë, të zotërojë, të angazhohet për një çështje a për një tjetër, i cili ndodhet në nivelin e diafragmës; shpirti i arsyeshëm, i cili ndodhet në kokë. Secili nga këto tre nivele është i domosdoshëm, por ata përbëjnë një hierarki. Njëlloj ndodh edhe me qytetarët në qytetin - shtet. Fshatarët dhe artizanët janë në nivelin e dëshirës, luftëtarët, në nivelin e guximit; nëpunësit në nivelin e urtësisë.

Çdo niveli të shpirtit i korrespondon një cilësi e veçantë: shpirti dëshirues duhet të zotërojë vetinë e të vetëpërmbajturit; shpirti guximtar, vetinë e trimërisë; shpirti i arsyeshëm, cilësinë e urtësisë. Kur secila nga këto cilësi është praktikuar në nivelin korrespondues të shpirtit, atëherë virtyti më i lartë, drejtësia mbretëron mbi të si kur bëhet fjalë për Njeriun ashtu edhe për Shtetin.

Fjala "drejtësi" do të thotë për Platonin diçka krejt të ndryshme nga ajo që kuptojmë ne sot me të. Ajo nuk ka të përbashkët me barazinë ndonjë gjë të madhe. Platoni e thotë vetë: drejtësi do të thotë "harmoni".

Shpirti është harmonioz dhe shteti është harmonioz, kur shpirti dëshirues di të vetëpërmbahet, kur fshatarët dhe prodhuesit i zotërojnë dëshirat e tyre; kur shpirti guximtar nga njëra anë, luftëtarët në tjetrën, nuk njohin asnjë lloj frike; kur shpirti mendues, i pajisur me arsye, po ashtu sikurse nëpunësit, nuk i bindet veçse arsyes. Harmonia është drejtësia, në kuptimin që gjithçka është në vendin që i takon në një hierarki të drejtë.

Ky vizion mbi shtetin dhe mbi drejtësinë e tij është konservator. Disa komentues në epokën moderne, e kanë reduktuar mendimin e Platonit në një "filozofi klase", që pasqyron origjinën aristokratike të autorit. Sipas tyre, në të bëhet fjalë për një doktrinë të "tejkaluar".

Është e qartë se Platoni, në filozofinë e tij të shtetit, kërkon në parim stabilitetin. Një shtet "harmonioz" ose "i drejtë" pa dyshim do të ishte një shtet i qëndrueshëm. Megjithatë duhet mbajtur parasysh fakti, që sipas konceptimit platonian, virtytet që i përkasin klasave të ulëta në asnjë rast nuk duhet të jenë të huaja për klasat e larta. Fshatarët dhe artizanët nuk e kanë për detyrë të tregojnë guxim apo urtësi; nga ana e tyre luftëtarët, sikurse fshatarët dhe artizanët, e kanë për detyrë të vetëpërmbajnë dëshirat e tyre. Për sa u përket nëpunësve, prej tyre pritet që ata të jenë të aftë për vetëpërmbajtje sikurse fshatarët dhe artizanët, të jenë të guximshëm sikurse luftëtarët, dhe së fundi të jenë të urtë, që është virtyti i tyre i veçantë.

Në shumë dialogje si te "Republika", Platoni hedh poshtë në mënyrë të vendosur çdo doktrinë që në politikë pranon të drejtën e më të fortit dhe që e bën pra suksesin kriterin e vetëm të legjitimitetit dhe të vetmin burim të lumturisë. Për të është e kundërta e vërtetë: politika duhet t'i nënshtrohet moralit. Gabohet ai që beson se një sukses i arritur me anë mjetesh të padenja mund të sjellë rezultate të mira.

Është e rëndësishme nga pikëpamja pedagogjike paralelja e hequr nga Platoni midis shtetit dhe individit. Platoni, pas Sokratit, thotë: për të mirën mund të gabohesh. Një bashkëbisedues cinik mund të hidhet kundër tij duke mbrojtur mendimin se në politikë të gjitha mjetet janë të mira dhe se qëllimi i përligj ato. Platoni replikon: a nuk është e njëjta gjë edhe për shpirtin? Dhe nëse tjetri përgjigjet po, Platoni kundërshton: a nuk e shikon që duke vendosur të përdorë gënjeshtrën apo dredhinë, shpirti do të zgjidhte për veten e vet më shumë sëmundjen sesa shëndetin? Kush pra, do të zgjidhte me dëshirë të ishte i sëmurë?

E njëjta gjë është edhe për shtetin. Ai sëmuret kur politika i lëshon terren korrupsionit, qoftë ky edhe për një qëllim që në vetvete do të ishte me interes për të. Në këtë rast do të kishim të bënim edhe njëherë me të gabuarit lidhur me të mirën. Mësimi politik i Platonit e kapërcen nivelin e politikës së kulluar. Sigurisht që Platoni varet nga konceptimet sunduese të kohës së tij. Ai nuk është një mendimtar politik "modern". Por sikurse gjithçka që ai thotë për shtetin krijon tek lexuesi i tij njëherazi, një lloj ushtrimi në kuptimin moral, ky lexues, pa u bërë ndjekës i doktrinës platoniane të shtetit, mundet që do ta kuptojë më

mirë atë çka mund të jetë *virtyti politik* dhe ta bëjë të vetën kërkesën e tij. Ai do të ushtrohet dhe do kërkojë ta vërë në zbatim, përballë fakteve dhe sfidave të kohës sonë. Për shembull, është krejtësisht e mundur, që duke u ushtruar të imitojë mendimin platonian, ai të bëhet, në kuptimin modern, një demokrat më i mirë.

Në sytë e Platonit, qoftë kur është fjala për çështjen e shtetit ose për atë të individit, thelbësore është kurdoherë *edukimi*. Tërë shqetësimi qëndron për të formuar qytetarë me shpirtin e së drejtës, të aftë të dallojnë të mirën e vërtetë: të aftë të udhëhiqen sipas botës së Ideve, të aftë t'i përgjigjen një kërkese absolute, jo të imponuar nga faktet, por prej Ideve. Me fjalë të tjera: këta qytetarë nuk do të pranojnë në asnjë rrethanë ta katandisin veprimin politik në një zbatim të shkathët të teknikave të suksesit, për hir të pranisë së përhershme dhe të gjallë të Ideve në shpirtin e tyre.

ARISTOTELI
(384-322 p.e.r.)

Për afro njëzet vjet Aristoteli ka qenë dishepulli i Platonit dhe ka dhënë mësime në Akademi. Filipi i Maqedonisë e ftoi të bëhej mësuesi i djalit të tij, Aleksandrit. Platoni kishte qenë mësuesi i Dionit, Aristoteli ishte mësuesi i princit të ri Aleksandër; mësuesi shpresonte vazhdimisht të shihte një ditë mendimet e tij të mishëruara në veprimin politik të sovranit të ardhshëm. Por ndërsa Platoni vuajti nga vdekja e Dionit, Aristoteli e pa me të vërtetë nxënësin e tij të marrë pushtetin dhe të bëhet fitimtari Aleksandër i Madh. Në këtë kohë Aristoteli kthehet në Athinë, ku themelon shkollën e vet, Shkollën "peripatetike" ose Liceun. Atje filozofia jepej "duke shëtitur" midis rreshtave të kolonave.

Aty nga fundi i jetës së tij, pas vdekjes së Aleksandrit, Aristotelit iu desh të largohej nga Athina: klani patriotik nuk ia falte lidhjet e tij me familjen sunduese në Maqedoni. Ai u strehua në ishullin e Eubesë dhe atje vdiq në mërgim.

Sistemi i Aristotelit përfaqëson një kulm, por një kulm krejt të ndryshëm nga vepra e Platonit. Ajo e sundon mendimin filozofik me intensitetin dhe thellësinë e vet. Arsyetimi që ajo kërkon e mpreh mendjen në të gjitha drejtimet.

Tek Aristoteli, ne gjejmë një nga tre sintezat e mëdha të realizuara nga mendimi filozofik përgjatë rrjedhës së historisë së tij. Në Antikitet, në Mesjetë, në epokën moderne, është gjetur gjithmonë një filozof që ka synuar të unifikojë në një sistem të gjithë dijen e kohës së tij. Dhe këta janë: Aristoteli, Thoma Akuinasi, Hegeli. Veprat e tyre përbëjnë *tre sistemet më të mëdha* të mendimit europian.

Është e domosdoshme të kemi parasysh diçka: asnjë nga këto sinteza nuk përfaqëson një shumë të thjeshtë dijesh, as vetë një rregullim të thjeshtë të saj në brendësi të sistemit, që do të ishte si një dollap i rregulluar mirë. Në filozofi, një sistem është tjetër gjë, është një koncept, mjaft i vështirë për t'u fokusuar.

Disa filozofë kanë tmerr nga sistemet, në sytë e tyre, sistemi për nga vetë natyra e tij, është i gënjeshtërt, imazhi që ata krijojnë mbi një dije të unifikuar, të mbyllur në vetvete është i kundërt, në thelbin e vet, me mendimin e vërtetë filozofik. Kështu për shembull, filozofi Jean Wahl, i cili *ka vdekur disa vjet më parë*, kishte lexuar me shumë admirim veprën voluminoze të Karl Jaspersit, të titulluar *"Mbi të vërtetën";* megjithatë kjo nuk e pengoi atë të bëjë në parim vërejtjen: "Ky libër është shumë sistematik". Ky karakter sistematik, sipas tij, ishte i papajtueshëm me gjallimin e vazhdueshëm të mendimit, duke u nisur për nga thellësia, me ndërprerjet e përsëritura që ai mbart me vete. Në të kundërt, mendimtarë të tjerë, si për shembull, Aristoteli, nuk pranojnë në emër të vetë saktësisë filozofike të qëndrojnë te probleme të veçanta ose të imëta mbasi arsyetimi i tyre ka nevojë të kryhet brenda një të tëre. Ata mendojnë se çdo përpjekje filozofike ka për detyrë t'i japë formë një tërësie.

Sot, abuzohet shpesh me konceptin e totalitetit, por kur përdoret si duhet në filozofi ai përmbush një funksion legjitim dhe të domosdoshëm. Shpirti filozofik lind nga uniteti i një njeriu dhe ai dëshmon për unitetin e procesit të mendimit. Shenja e jashtme e unitetit të një subjekti shpirtëror, është pikërisht forma unitare që i jepet asaj që mendimi i tij prodhon. Uniteti që na paraqitet, është pikërisht sistemi i tij. Një sistem është një shpikje, është krijimi i një forme. Për një mendimtar sistematik, e gjithë dija e kohës së tij, të cilën ai e organizon në një sistem, është si materiali që përdor një artist. Nëpërmjet sistemit ai i jep formë, që në të njëjtën kohë është edhe interpretimi që i bën ai materialit. Por nuk është vetëm kjo: forma sistematike le vulën e kuptimit të saj, në thellësi, në të gjithë materien që ajo përmban. Nuk ka asgjë më domethënëse sesa të thellosh natyrën e elementit sistematik të krijimeve të mëdha që

përbëjnë sistemet. Pikërisht atje, më shumë sesa te gjykimet e veçanta, mund të zbulosh figurën thelbësore, "gjestin" themeltar, që karakterizon secilën prej tyre nga pikëpamja filozofike.

Filozofia është përherë në lëvizje, ajo nuk ndalet kurrë. Këtë karakteristikë, uniteti i mbyllur i sistemit duket sikur e kundërshton. Ne duhet të mësohemi për t'ia zbërthyer kuptimin. Disa filozofë - Kanti për shembull - në njëfarë mënyre sistematike, përpiqen për të shpartalluar çdo fillim sistemi: për ta, thelbësore është ajo që nuk lejon as të reduktohet as të futet në një formë, ajo që i shpëton çdo sistemi ose e hedh atë në erë. Për të shprehur vetveten, ata kanë nevojë për dështimin, për të pakryerën. Ata e tregojnë saktë rrugën që të çon tek e tëra, por tregojnë se aty do të ndeshësh dështimin. Të tjerë, në të kundërt, përpiqen t'ia japin totalitetin lexuesit. Por po të shohësh me kujdes, do të vëresh se përsëri dështimi ndodhet në brendësi të tij, si i mbështjellë në formën totalizuese të sistemit. Vepra e Aristotelit përfshin të gjitha fushat: logjikën; shkencat e natyrës si fizikën, astronominë, biologjinë; psikologjinë, metafizikën, etikën, politikën, pa harruar retorikën dhe poetikën e tij të famshme.

Ndikimi i tij ishte jashtëzakonisht i madh dhe i qëndrueshëm.

Historia e veprës së tij është e jashtëzakonshme. Pasi jetoi një kohë të gjatë në Antikitet, ajo humbi pothuajse nga e gjithë Evropa si pasojë e migrimit të popujve. Vepra e tij u rikthye pas një rruge të gjatë nëpërmjet Afrikës së Veriut, Spanjës dhe vendit të keltëve, në saje të dijetarëve arabë. Gjatë Mesjetës ajo ushtroi një ndikim të fuqishëm, çka e bëri të hyjë në konflikt me mendimin e krishterë, gjersa më në fund, në shekullin XIII, bëhet pjesë e saj. Në Kishën katolike, ajo u citua si diçka autoritare prej Thoma Akuinasit, "Doktorit ëngjëllor".

Aristoteli ka qenë mjeshtër i mendimit racional: kjo gjë shpaloset te logjika, te kategoritë, te idetë e përgjithshme, silogjizmat. Në të njëjtën kohë, ai në mënyrë pasionante interesohet për konkreten, për të veçantën, për qeniet empirike individuale, për gjithçka që ndeshet te përvoja. Ky polarizim i jashtëm ndjehet gjithandej në veprën e tij. Ajo ka vënë në lëvizje rryma mendimi nëpërmjet habisë që shkakton problemi i marrëdhënieve midis qenies konkrete të veçantë dhe konceptit të përgjithshëm. Këtu nuk

bëhet fjalë për një dualizëm të ngjashëm me atë që gjendet te Platoni. Tek Platoni, kemi sende ndijore, të cilat ekzistojnë në saje të pjesëmarrjes së tyre tek Idetë, dhe ekzistencën e botës së Ideve. Ndërmjet të dyjave, në një situatë dramatike, ndodhet njeriu. Ky është ai që quhet dualizmi platonian. Për atë shtrohej problemi i ekzistencës njerëzore, ndërmjet sendeve ndijore dhe Ideve. Kjo nuk ndodh te Aristoteli, ku pohohet një dualitet i ndryshëm: e veçanta dhe universalja, konkretja dhe e përgjithshmja, domethënë abstraktja. Ky dualitet e bën mendimin e tij tepër efikas dhe të fuqishëm.

Konceptet e reja

Në vazhdën e Aristotelit, dijetarët studiuan sasinë dhe cilësinë e asaj që ekziston duke gjetur mbështetje tek kategoritë të cilat ne i përdorim për të menduar. Këto "kategori" janë *koncepte,* që në një masë të rëndësishme kanë qenë futur në gjuhën teknike të filozofisë prej Aristotelit. Koncepte që sot na duken si të mirëqena shfaqen te Aristoteli në risinë e tyre, ato kanë diçka aventuroze, sepse kanë të bëjnë me një fushë, ku përpara tij, mungonin nocionet. Kur e lexon atë, shpesh ndien se ai vë në sprovë fjalët e veta, se ai i kalit instrumentat e tij bashkë me shtjellimin që bën. Është i habitshëm ky aspekt i mendimit të tij: ne e shoqërojmë atë hap pas hapi ndërkohë që ai zbulon dhe i emërton konceptet dhe marrëdhëniet të cilat përgjatë historisë së saj, filozofia nuk do të rreshtë t'i përdorë.

Shkencat merren me sasitë dhe cilësitë e sendeve me ndihmën e kategorive, ndërkohë filozofia dëshiron të jetë *shkenca e shkaqeve të para* dhe e *qenies si qenie.* Le të provojmë t'i kuptojmë këto terma.

Çfarë do të thotë: "shkaqe të para"?

Një shembull: shkenca kërkon të gjejë shkaqet e shkrirjes së metaleve. Ajo përgjigjet: është nxehtësia. Cili është shkaku i nxehtësisë? Është zjarri. Dhe duke vazhduar kështu mund të ngjitesh deri në pafundësi në serinë e shkaqeve ku asnjë nuk është shkaku fillestar. Cili është atëherë shkaku i të gjithë serisë? Një pyetje e tillë që ka të bëjë me një shkak nuk mund të shtrohet: nuk ka shkaqe veçse në brendësi të një serie, nëpërmjet zinxhirit njëri pas tjetrit.

Megjithatë, sipas Aristotelit, ekziston fare mirë një shkak i parë, jo për shkencën por për filozofinë: shkaku i parë është *qenia si qenie*.

Çfarë do të thotë kjo? Ne nuk e njohim qenien veçse në formën e "kësaj" apo të "asaj". Ne asnjëherë nuk e kemi ndeshur qenien si qenie. Ne nuk e kemi ndeshur veçse si një qenie që ekziston në formë konkrete: një njeri, një kafshë, një zog, objekte, ide...

Filozofia, kërkon Aristoteli, duhet të interesohet për qenien si qenie.

Në këtë mendim gjendet tensioni i jashtëzakonshëm ndërmjet interesit të tij pasionant për realitete konkrete të veçanta dhe kërkesës së tij filozofike: duhet njohur shkaku i parë, qenia si qenie.

Qenia si qenie, ne tashmë jemi marrë me problemin e saj, dhe me problemin e marrëdhënieve të saj me realitetet efemere të botës ndijore: kur zbërthyem filozofinë e Parmenidit. Doktrina e qenies, është *ontologjia*. Të shtrosh pyetjen se "çfarë është qenia?", do të thotë të shtrosh një çështje ontologjike.

Qenien në vetvete, ose qenien si qenie Aristoteli e quan *substancë*. Shkolla e Miletit tashmë e kishte përdorur këtë nocion. Parmenidi gjithashtu. Por Aristoteli e shtron problemin me një qartësi të re. Substanca, qenia si qenie, e cila bën që diçka të jetë, duhet parë në vetvete. Filozofia kthehet në përpjekje për njohjen e substancës, pra bëhet thelbësisht ontologji.

Shkenca ka për objekt studimin e asaj që është në lëvizje, që ikën, që është e perceptueshme nga ana e shqisave. Nga ana e saj, filozofia, për aq sa është ontologji, për sa kohë që është metafizikë - këto dy fjalë mund të përdoren këtu pak a shumë në vend të njëra-tjetrës - synon qenien, që është e pandryshueshme. E pandryshueshme jo në kuptimin që prej saj do të përjashtohet çdo proces ndryshimi apo shkatërrimi, por në kuptimin që ajo mbetet *qenie* gjatë tërë ndryshimeve. Ato nuk e prekin qenien. Qenia i "mbart" ndryshimet, ajo bën që sendet që ndryshojnë të jenë, ndërsa për vete është e pandryshueshme përderisa është qenie dhe asgjë tjetër.

Këtu më duhet të paralajmëroj një keqkuptim të mundshëm. Shkaku i parë për të cilin flet Aristoteli nuk duhet kuptuar si "fillim" i botës. Nuk bëhet aspak fjalë për këtë. Këtu është fjala për shkakun e parë themeltar që mbart te qenia gjithçka tjetër.

Disa nga konceptet aristoteliane na bëhen kështu të domosdoshme. Fillimisht, koncepti *i materies* dhe *i formës*. *Materia*, thotë Aristoteli, është *qenia në mundësi*. Çfarë do të thotë kjo? Qenia në mundësi, nuk shënon aspak një qenie "të veçantë në mundësi", përkundrazi. Materia, ose qenia në mundësi, është qenia që nuk ka marrë ende gjithë përcaktueshmërinë e saj si "kjo qenie këtu" ose "ajo qenie atje"; është qenia në gjendje papërcaktueshmërie, që mund të bëhet përsëri "kjo" ose "ajo". Të marrim një shembull. Në atelienë e një skulptori ndodhet një bllok mermeri. Për aq sa dalta e skulptorit nuk e ka prekur ende, ky bllok mund të transformohet në pllaka për të shtruar një oborr, në një statujë që paraqet një vajzë të re, një kafshë, ose një fitimtar hipur në kalë. Të gjitha këto figura ndodhen si mundësi në të. Si bllok mermeri ai është i përcaktuar (ai nuk është bllok graniti, as masë granili); por është i papërcaktuar në lidhje me atë se çfarë do të bëjë me të dalta e skulptorit. Në këtë këndvështrim, ai është ende një materie e papërcaktuar, që përmban të gjitha llojet e *mundësive*, nga të cilat vetëm njëra do të bëhet *aktuale*, duke përjashtuar gjithë të tjerat nëpërmjet formës që do të marrë. Në këtë kuptim - duke e thjeshtuar çështjen - duhet të kuptojmë materien si diçka që nëpërmjet papërcaktueshmërisë së saj, është qenie në mundësi.

Kështu mund të themi se materia është një nivel i qenies që *është* vetëm "në mundësi", marrë si mundësi nëpërmjet cilësive që përmban së brendshmi. Blloku i mermerit nuk është *qenie në veprim* sepse nuk është përcaktuar ende çfarë do të bëhet. Pikërisht mundësia që ai të bëhet "ai" ose "ajo" , bën që blloku i mermerit të ndryshojë përsëri. Ai është si një mundësi.

Në të kundërt, *forma,* është ajo që përcakton materien, që i jep përcaktueshmërinë në saje të së cilës do të kalojë nga "qenie në mundësi" te "qenie në veprim". Të kalosh nga materia te forma, do të thotë të reduktosh potencialitetin (fuqinë) e materies nëpërmjet përcaktueshmërisë së formës. Por kjo do të thotë gjithashtu të rritet e tanishmja, qenia në veprim. Këto janë të dy polet, nëse mund ta themi këtë, të qenies te Aristoteli. Materia është qenia në mundësi; forma është qenia në veprim, në kuptimin e asaj që i kthen gjërat në të tashmen - në kuptimin e "realitetit efikas", çka e shpreh më mirë fjala gjermane *Wirklichkeit* (realiteti), ku folja *wirken* (veproj)

vërehet ende. Do të ishte gabim të përfytyrohej sikur materia është në njërën anë dhe forma në tjetrën. Jo - për Aristotelin, gjithçka që ekziston është, në shkallë të ndryshme, njëherësh materie (qenie në mundësi) dhe formë (qenie në veprim). Gjithçka që ne hasim në përvojën tonë, pjesërisht është e përcaktuar dhe pjesërisht e papërcaktuar, domethënë është e pranishme dhe pjesërisht është ende e mundshme.

Kështu kemi mbërritur te bindja themeltare e Aristotelit, bindje që gjallëron gjithë sistemin e tij, duke i dhënë unitetin e vet dinamik. Gjithçka që zotëron qenie në mundësi synon ta kalojë në qenie në veprim. Gjithçka që përmban në vetvete mundësi përpiqet t'i realizojë ato. Gjithçka përpiqet të përmbajë në vetvete sa më pak papërcaktueshmëri (materie) dhe sa më shumë mundësi realizimi (formë). Të gjitha qeniet priren të kenë sa më shumë mundësi realizimi, përcaktueshmëri, qenie në veprim, formë.

Ashtu siç është për Platonin vendimtar Erosi, për Aristotelin është dëshira. Por "klima" është krejt e ndryshme: te Platoni bëhet fjalë për Erosin njerëzor; tek Aristoteli, Erosi është më tepër se kozmik: ai është ontologjik.

Të rikthehemi te koncepti i shkakut, aq qendror të mendimi i Aristotelit. Në kuptimin modern, termi i "shkakut" zbatohet në një seri koherente në të cilën cilido term është një pasojë e termit paraardhës dhe shkak i termit pasardhës. Tek Aristoteli, kuptimi i kësaj fjale është i ndryshëm. Ajo që ai quan shkak të një gjëje, është në fakt një nga *kushtet e realitetit* të kësaj gjëje. Të gjitha kushtet e realitetit të një sendi quhen shkaqe.

Aristoteli dallon *katër shkaqe*: shkakun *material*, shkakun *formal*, shkakun *eficient*, dhe ai që për të është më i rëndësishmi: shkaku *final*.

Le t'i kthehemi shembullit tonë të bllokut të mermerit dhe të statujës. Ai nuk duhet marrë në kuptimin e tij të parë, sepse atëherë nuk do të na ndihmonte të kapim atë për të cilën bëhet fjalë; por megjithatë mund të na vijë në ndihmë imagjinata.

Ja pra, tek ndodhemi përpara një satuje që përfaqëson një njeri hipur në kalë. Cili është *shkaku i saj material?* Domethënë materia që kushtëzon realitetin e saj? Kushti material i realitetit të saj është mermeri. Pa atë nuk do të kishim një statujë edhe duke pasur një

skulptor me idenë, dëshirën dhe daltën për të gdhendur. Në këtë kuptim (aristotelian), mermeri është pa fjalë një nga kushtet e statujës, kushti material. Shkaku i dytë është *shkaku formal,* që bën prej këtij mermeri statujën e njeriut mbi kalë, duke përjashtuar të gjitha mundësitë e tjera të shkakut material, për t'u bërë diçka tjetër. Forma i ka kufizuar mundësitë e mermerit, ajo e ka aktualizuar atë në një statujë të njeriut mbi kalë. Cili është shkaku eficient? *Shkaku eficient* është ai që nëpërmjet veprimit bën që forma të hyjë me të vërtetë në materie, pra, është puna e skulptorit, i cili me daltën e tij mishëron te materia formën dhe i jep kështu mermerit pamjen e statujës së njeriut mbi kalë. Pa dyshim, shkaku eficient është ai që i afrohet më tepër kuptimit modern që i jepet konceptit të shkakut. Së fundi, *shkaku final:* termi "final" këtu nuk shënon një proces që përfundon, që merr fund, por ka një qëllim, pra një kuptim. Për Aristotelin, qëllimi (fundi) është shkaku i çdo procesi, meqë pa të ai nuk do të kishte ndodhur. Qëllimi është pra, kushti i realizimit të statujës, ky qëllim mund të ishte, - për shembull, dëshira e skulptorit për të krijuar diçka të bukur, ose për të përkujtuar ngjarje të lavdishme dhe ta fiksuar atë në kujtesën e njerëzve.

Për të realizuar këtë qëllim ai mori një ditë një bllok mermeri; syri i tij i brendshëm konceptoi një formë; dora e tij kapi daltën dhe punoi lëndën, derisa forma e zotëroi materien. Ky qëllim është pra shkaku vendimtar i ekzistencës së statujës. Sot, sociologët do të vendosnin në fillim të gjithë këtij procesi motivimin, në kuptimin e një të dhëne psikologjike. Përpjekja e tyre është regresive, reduktuese. Ajo nuk ka të bëjë me shkakun final të Aristotelit. Për këtë të fundit, shkaku final nuk ka të bëjë vetëm me veprimin e njerëzve: ai gjendet në strukturën e botës dhe të vetë qenies. Të katër shkaqet, në njëfarë kuptimi, janë ontologjikisht përbërëse të qenies.

Tek Aristoteli, forma quhet *eidos*; është e njëjta fjalë që tek Platoni shënon Idenë. Ekziston në të vërtetë njëfarë afërsie ndërmjet formës aristoteliane dhe Idesë së Platonit. Por ka gjithashtu një ndryshim themelor që bie në sy. Të dy nocionet shënojnë *një thelb (ousia)*, një parim të kapshëm. Por, ndërsa tek Platoni, Ideja është e përjetshme, e palëvizshme, sublime, që ekziston në njëfarë mënyre në vetvete, *eidosi* i Aristotelit ka një kuptim funksional, dinamik, në procesin e aktualizimit.

Gjatë historisë shpeshherë ndeshen kështu, "çifte" të tillë filozofësh, që shihen së bashku, duke i krahasuar dhe kundërvënë me njëri-tjetrin. Dhe në fund arrin të zbulohet se sa më shumë duken të afërt me njëri-tjetrin, aq më të ndryshëm janë. Në fund, ajo që i ndan shfaqet me thellësi më të madhe, në rrënjë të vetë mendimit të tyre. Atëherë ndeshen me pamundësinë për t'i bashkuar njëherazi të dy mënyrat e tyre për të filozofuar. Mund të arrish të kapësh njërën pastaj tjetrën por nuk futesh dot njëherazi te të dyja.

Duhet shtuar që filozofët e mëdhenj bëhen për mendimtarët e mëvonshëm, mjete shprehjeje, instrumente për vetë mendimin e tyre. Të gjithë filozofët kanë kaluar shkollën e filozofëve të mëdhenj të së kaluarës. Nëse më pas i hedhin poshtë, këtu nuk bëhet fjalë për t'i mohuar tërësisht ata. Nëpërmjet hedhjes poshtë të tyre, dhe duke përdorur gjuhën e tyre, filozofët e rinj përpiqen të shprehin mendimet e tyre. Pra, filozofët e mëdhenj janë keqkuptuar vazhdimisht, janë sulmuar, keqpërdorur, por në mënyrë krijuese. Historia e filozofisë mund të konsiderohet si një histori keqkuptimesh. Porse mes keqkuptimeve, ka të tilla që janë shterpë ashtu si ka prej tyre që janë pjellore. Disa, si mësues shkolle, kanë pretendimin të korrigjojnë mjeshtrit e mëdhenj të së kaluarës, duke nënvizuar me të kuqe pikat ku sipas tyre ata kanë gabuar. (Shumë shpesh, bëhet fjalë për pika qendrore, thelbësore). Por një filozof i vërtetë e sulmon një mjeshtër të vjetër vetëm për të formuluar më mirë një pikëpamje të re filozofike. Sulmi bëhet mjet shprehjeje.

Të kthehemi edhe njëherë tek krahasimi i Aristotelit me Platonin: tek Aristoteli forma është *e vetvetishme*, që do të thotë se ajo është vepruese në brendësi të materies, se ajo është aty e rrënjosur. Ajo është vetë parimi aktiv që e çon formën të materia. Në të kundërt, Ideja e Platonit është e veçuar nga materia, është supreme dhe sendet ndijore nuk mund të bëjnë tjetër veçse "të marrin pjesë" në përkryerjen e saj. Ky ndryshim sjell pasoja të rëndësishme, duke përfshirë edhe gjindjen njerëzore. Kështu për Platonin problemi i marrëdhënies midis shpirtit dhe trupit është i vështirë për t'u zgjidhur. Shpirti dhe trupi, nga vetë thelbi i tyre, janë të huaj për njëri-tjetrin. Trupi është për shpirtin një burg. Tek Aristoteli, ndodh ndryshe. Forma duke qenë e vetvetishme e lejon atë të zhvillojë teorinë e *unitetit* të shpirtit dhe të trupit: shpirti është

"forma " e trupit.

Po t'i kthehemi teorisë së katër shkaqeve, do rigjejmë temën e nostalgjisë, të përpjekjes për të qenë diçka tjetër nga ajo që jemi. Të katër shkaqet priren drejt aktualizimit të dëshiruar, ata bëjnë të kalohet nga papërcaktueshmëria te përcaktueshmëria, nga qenia në mundësi tek qenia në veprim. Aristoteli *zhvillon një konceptim dinamik dhe finalist të natyrës*. Natyra synon që.., ajo dëshiron..., ajo është përpirë nga Erosi. *Eros* do të thotë dashuri, dëshirë. Në natyrë, vepron një lloj arti, një lloj aftësie teknike, e orientuar, e qëllimshme, që e përpunon nga brenda materien. Për të qenë të saktë kjo është vetë natyra. Ajo i përket të njëjtit nivel gjërash sikurse të kuptuarit. Midis natyrës dhe të kuptuarit nuk ka shkëputje.

Ndodhemi kështu para një modeli mendimi krejt të ndryshëm nga ai i Platonit. Nëse Platoni ka qenë frymëzuar nga një model, ky ka qenë modeli i matematikës, me përkryerjen e vet të palëvizshme. Barazia e përkryer e ekuacionit matematik korrespondon me përkryerjen e Idesë. Modeli i mendimit aristotelian korrespondon më shumë me atë të biologjisë, shkencës së jetës, ku mbretërojnë dëshira dhe qëllimi i fundit.

Ne folëm për dualizmin e Platonit: sendet ndijore dhe Idetë. Ato përbëjnë *dy nivelet e qenies,* ndarja e të cilave ,që në atë kohë, u synua të kapërcehej filozofikisht. Në të kundërt, te Aristoteli, ne gjejmë *një shkallëzim të qenieve*, një interpretim hierarkik të natyrës: materia e ngrirë; materia organike; organizmi i gjallë; në organizëm organet. Për hir të formës, organet përbëjnë unitetin e qenies së gjallë kjo është forma që Aristoteli e quan *shpirt*. Ky term nuk është përdorur këtu në kuptimin e tij shpirtëror njerëzor: ai shënon parimin e jetës që krijon unitetin e trupit të gjallë.

Gjatë gjithë hierarkisë së qenieve të gjalla ne gjejmë në çdo shkallë që ngjitet gjithnjë e më shumë qenie në veprim dhe gjithnjë e më pak qenie në mundësi. Kjo shkallë është e prirur drejt mbërritjes së qëllimit për të pasur gjithnjë e më shumë pavarësi. Sa më e lartë të jetë shkalla e organizimit - pra, sa më i madh është uniteti në pluralitet - aq më me forcë vepron shpirti. Forma zotëron materien, ajo hedh tej papërcaktueshmërinë.

Te natyra e gjallë në fillim bëjnë pjesë bimët. Ata zotërojnë funksionin e të ushqyerit. Ato huazojnë materie nga mjedisi, të cilën

e trupëzojnë nga mjedisi që i rrethon. Forma e tyre përvetëson materie të ngrirë, por që mund të bëhet e gjallë. Ato e realizojnë jetën e materies në unitetin e një trupi vegjetal.

Më lart ndodhet *bota shtazore*. Ajo është e aftë për *ndijim* dhe për *lëvizje*. Aristoteli heton tranzicionin, *vazhdueshmërinë*, që duhet të ekzistojë midis bimës dhe kafshës. Përgjigjja e tij: kafsha është një bimë që i ka futur rrënjët e saj në brendësi të vetvetes për t'i bërë zorrë.

Pa dyshim për një biolog modern një pohim i tillë nuk ka shumë kuptim. Ai, megjithatë ka kuptim të thellë dhe të rëndësishëm vetëm për një lexues filozof. Ky mendim i zbulon atij se si mendonte Aristoteli. Nëpërmjet rrënjëve të saj, bima varet ende krejtësisht nga materia e papërcaktuar që e rrethon. Atje ajo merr ushqimin, por dhe mbetet atje e ngujuar. Kur kalohet te kafsha, vërehet *një prirje për veprim nëpërmjet formës si pavarësi dhe përcaktueshmëri:* rrënjët e futura brenda vetvetes, të bëra zorrë, lejojnë të kalohet nga ngujimi vegjetal te liria e lëvizjes, e kuptuar nga kafsha nëpërmjet perceptimit ndijor. Forma ka dalë fitimtare.

Më në fund është njeriu që ka zotësinë për të *menduar.* Ai jo vetëm që i ka rrënjët e tij në brendësi të trupit të tij, por është i zoti të unifikojë në shpirtin e tij, nëpërmjet mendimit, gjithçka që ai ndesh. Duke menduar, ai mund t'i japë çdo gjëje, "formë" dhe "unitet". Kjo hierarki e qenieve, që shkon nga materia te forma, nga bima, duke kaluar nëpërmjet kafshës, deri te njeriu, na tregon veprimin e Erosit, që është shkaku final, i cili përpiqet ta zëvendësojë qenien në mundësi të materies së papërcaktuar dhe pasive, me qenie që është vazhdimisht në veprim. Mendimi i Aristotelit është thellësisht finalist. Shkaku final, vendimtar, është dëshira universale e formës, e veprimit, e pavarësisë. Megjithë shtrirjen e tij, ky sistem nuk jep një shpjegim tërësor dhe përfundimtar. Por ai jep skema mendimi që të lejojnë të kërkosh në pafundësi. Në këtë kuptim, në këtë sistem, nuk bëhet fjalë për një dije të mbyllur. Më tepër kemi të bëjmë me një thirrje për të kërkuar.

Etika

Nëse Platoni i përmbahet gjithandej kundërshtisë midis shpirtit dhe trupit, Aristoteli, siç e kemi parë, nënvizon unitetin midis tyre. Por

edhe këtu, do të kemi shkallëzime. Sa më shumë që shpirti shkarkohet nga materia, aq më tepër ai ngjitet lart. Sa më tepër ai është në veprim, aq më pak është i nënshtruar në mënyrë pasive ndaj materies dhe papërcaktueshmërisë së saj. Sa më tepër që ai përcaktohet si liri aktive, aq më tepër ai është në veprim. Pra, në aktualizimin e shpirtit ka shumë shkallë. Në shkallën më të lartë ndodhet intelekti, i cili nga ana e tij përmban dy shkallë: intelektin pasiv dhe intelektin aktiv. Intelekti pasiv do të ishte ai i të burgosurve të lidhur me zinxhirë në shpellën e Platonit: ata që të mendojnë kanë nevojë për hijet, pra varen akoma nga mjedisi i jashtëm, nga materia. Në të kundërt, intelekti pasiv fiton pavarësinë e tij. Ai shkëputet nga çdo lloj pasiviteti, nga materia. Ai bëhet atëherë i përjetshëm.

Te Aristoteli nuk gjendet ideja e pavdekësisë së shpirtit vetjak. Vetëm pjesa aktive e intelektit, tërësisht e çliruar nga materia, është e pavdekshme. Por në këtë shkallë intelekti është jovetjak.

Ne, qeniet njerëzore, jemi qenie mesatare dhe, ajo që na përshtatet është pozicioni i mesit. Kjo ide e mesit gjendet në të gjitha fushat e mësimit aristotelian, dhe veçanërisht në etikë. Çdo qenie është përcaktuar të përmbushë funksionin për të cilin është bërë. Ne, gjithashtu, do të bëjmë atë që jemi të aftë të bëjmë, atë për të cilën jemi destinuar. Por destinacioni ynë, për aq sa jemi qenie njerëzore, është të kemi një shpirt aktiv, dhe pikërisht këtë përpiqet gjithë kohën të realizojë virtyti. Megjithatë virtyti njerëzor nuk është një absolut. Ai shënon sigurisht absoluten, por ne duhet *të kënaqemi me pozicionin e mesit*, atë të njerëzve. Aristoteli e quan këtë *rregulli i artë.*

Lumturia, dhe për Aristotelin lumturia është e mira supreme - nuk realizohet nëpërmjet ekstremeve, qofshin këto edhe më sublimet. Për njeriun, lumturia është të veprojë sipas virtytit që i shkon përshtat njeriut. Për të nuk ka asgjë tjetër më të mirë se kjo. Njeriu duhet gjithashtu që të ketë të mira materiale në mënyrë të mjaftueshme. Këtu, nuk është fjala për atë që ndodhet në prag të vdekjes, i cili më së fundi do ndjehet i lumtur, sepse do çlirohet nga burgu i trupit të tij. Nuk bëhet aspak fjalë për t'iu nënshtruar dëshirës më të lartë të Erosit, por për t'iu përmbajtur rregullit të artë.

Sikurse Platoni, Aristoteli pranon rëndësinë shumë të madhe *të politikës*, të organizimit të shtetit. Por te Aristoteli, gjenden një numër i madh shembujsh të marrë nga realiteti, të cilët tregojnë se çfarë është e përshtatshme për të bërë në një situatë të dhënë përballë një problemi të dhënë. Ai analizon strukturat e ndryshme dhe të mundshme të shtetit dhe format e qeverisjes dhe përpiqet të nxjerrë që andej mundësitë, përparësitë dhe papërshtatshmëritë. Arsyetimi i tij politik ka ruajtur rëndësinë e tij deri me sot. Sipas Aristotelit, qenia njerëzore është një *zoon politicon*, "një kafshë politike". Kjo nuk do të thotë që çdo njeri duhet të bëhet politikan.

Kjo do të thotë: qenia njerëzore është nga natyra e vet anëtar i një shoqërie të organizuar, i një *polisi. Polisi* shënon një "qytet-shtet". Qenia njerëzore është, jo prej ndonjë faktori të rastit (për shkak të disa rrethanave), por nga vetë thelbi i saj (në saje të asaj që është), *një qytetar*. Gjithashtu për të, problemet e shtetit nuk janë anësore apo të rastit, por i përkasin atij si njeri.

Në sytë e Aristotelit, ajo që do të përfaqësonte të përkryerën, nuk do të ishte as individualisti për të cilin shteti nuk do të thotë asgjë, as anarkisti që nuk pranon asnjë lidhje, asnjë rregull dhe asnjë detyrë, i cili pavarësi quan arbitraritetin e kulluar dhe të thjeshtë. Njeriu është një *zoon politicon* dhe lidhjet e tij me një shtet janë elemente përbërëse të vetë thelbit të tij. Por *polisi* nuk është një e dhënë e thjeshtë e natyrës. Nëpërmjet tij rimerret në shqyrtim e gjithë problematika politike. Në gjirin e polisit, duhen mbajtur parasysh të gjitha përmasat njerëzore. Në një shtet të përcaktuar qartë, me qytetarët e tij të mesëm, ashtu siç janë ata, shtrohen me terma konkrete në planin real të gjitha problemet politiko-etike, dhe synohet për të gjetur një ekuilibër midis kërkesave të shumta, të ndryshme, madje edhe kontradiktore. Ideja e ekuilibrit është këtu vendimtare.

Për Aristotelin të dyja kërkesat: ajo e një ekuilibri dhe ajo e një përpjekjeje drejt... për të janë qendrore. Për rrjedhojë, as në etikë as në politikë, nuk ekziston ndonjë nivel statik, që do të mund të arrihej njëherë e përgjithmonë. Duhet që të synojmë pa pushim për te realizuar shkakun final, të jemi përherë "në veprim", por për asnjë

çast nuk duhet të heqim dorë nga faktori stabilizues dhe moderues, rregulli i artë, ekuilibri. Tensioni midis të dyve ruhet dhe karakterizon çdo situatë morale.

Aristoteli sikurse Platoni i jep një rëndësi të madhe pastërtimit të shpirtit. Mbi të gjitha, sipas tij, kjo realizohet nëpërmjet poezisë - në kundërshtim me atë çka thoshte Platoni që - duke qenë vetë poet - tregohej mosbesues ndaj poezisë dhe donte ta përzinte poetin nga Republika e tij. Për Aristotelin tragjedia është para së gjithash ajo që luan një rol të rëndësishëm në qytetin-shtet. Në sytë e tij, tragjeditë e mëdha janë shfaqje pastërtimi shpirtëror, dhe shkaktojnë atë që ai e quan *catharsis*.

Publiku që ndjek zhvillimin e temës tragjike, përjeton me forcë, në fundin e saj tragjik, madhështinë dhe vogëlsinë e qenies njerëzore. Nëpërmjet krizës tragjike, çdo spektator në veçanti, dhe të gjithë së bashku kalojnë një pastrim shpirtëror *(catharsisi*) që çliron shpirtin e tyre nga teprimet e ndjenjave dhe nga turbullimet që mund të lindë ai.

Ky pastrim është më shumë shpirtëror sesa psikologjik, është më shumë një shkarkim sesa një kult. Njeriu kalon një krizë; ai ndjehet i pastruar; përulet përpara zotave. Nga kjo ai nuk ndjehet i shkatërruar: në të vërtetë atij i takon të dijë të përulet ndaj fuqisë hyjnore.

Në njëfarë kuptimi gjatë një shfaqjeje tragjike, në kulmin e krizës spektatori provon te vetja përputhjen e aktivitetit intensiv me paqen më të përkryer dhe kështu, pasi ka lënë pas, turbullimin e pasioneve njerëzore, për një çast, arrin qetësinë hyjnore.

Dëshira dhe kënaqësia

Na duhet të kthehemi përsëri tek ideja aristoteliane e lëvizjes. Ne kemi folur për hierarkinë e qenieve, të cilat aspirojnë në çdo nivel për më tepër përcaktueshmëri, për më tepër qenie në veprim, për dëshirën që ato kanë për të kaluar nga qenie në mundësi në qenie në veprim. Çdo qenie synon të përmbushë atë që ajo është e aftë të realizojë, pra të kalojë nga mundësia në veprim. Aristoteli shpjegon, që kjo dëshirë, e cila gjallëron gjithë shkallën e hierarkisë së qenieve, gjendet e kurorëzuar te kënaqësia. Një qenie ndjen

kënaqësi atëherë kur realizon atë që ajo është e aftë të bëjë. Dëshira, kënaqësia, veprimi, janë tema të përhershme te Aristoteli. Një dëshirë e përjetshme gjallëron gjithë natyrën.

Te filozofia e Aristotelit kjo dëshirë e përjetshme bën të lindë një ide e thellë: *idenë e kohës së përjetshme*. Zakonisht është synuar të mendohet se: e përjetshmja dhe koha nuk janë të pajtueshme. E përjetshmja është akohore. Matematikat, figurat e gjeometrisë janë akohore, ato nuk i nënshtrohen kohës. Aristoteli nuk mendon kështu: duke treguar procesin e ndryshimit, pa fillim dhe pa fund, të të gjitha sendeve, ai bën të shfaqet, ideja e një kohe të përjetshme. Ajo nuk është një kohë e papërcaktuar që hapet drejt së kaluarës dhe drejt së ardhmes: natyra e saj është e ndryshme, sepse në themel, ajo varet prej "motorit të parë", për të cilin do të flasim. Këtu shihet edhe njëherë se: Aristoteli nuk është klasifikuesi statik siç e përshkruajnë disa. Në këtë sistem, lëvizja, ndodhet gjithandej. Në fund të fundit, duhet patjetër të ketë aty *një motor të parë.*

Për grekët, Krijuesi nuk ekziston. Ata nuk e shtrojnë problemin e fillimit të botës. As Aristoteli, nuk e shtron: nuk ka krijim *ex nihilo,* duke u nisur nga hiçi. Në të kundërt, tek ai gjendet nocioni i origjinës së lëvizjes, i motorit të parë.

Pikërisht këtu do të kapej më vonë mendimi i krishterë.

Motori i parë dhe akti i kulluar

Ideja e motorit të parë shtron përpara shpirtit njerëzor një nga problemet e mëdha tek të cilët ai ndeshet me kufizimet e veta. Si mund të konceptohet ky motor i parë, që bën të shpërthejnë të gjitha lëvizjet e tjera pa qenë vetë në lëvizje, përderisa vetë ai nuk rrjedh nga diçka tjetër?

Aristoteli na thotë se ai është i përjetshëm, çka nënkupton se nuk ka një fillim në një çast të caktuar kohor. I përjetshëm: për më tepër do të thotë që në çdo lëvizje është ai që lëviz, dhe që në të njëjtën kohë i kapërcen të gjitha lëvizjet.

Kjo është arsyeja përse filozofia e Aristotelit është filozofi e *së vetvetishmes dhe e transhendencës.*

Motori i parë është në kohë, por nuk është kohë. Ai është një, i pandashëm, pa hapësirë, pa përmasa. Përse? Sepse është e

pamundur ta mendosh atë duke e mbyllur brenda disa kufijve. Po të ishte i kufizuar, nuk do të arrinte të çlironte një lëvizje të pafundme. Po të ishte i pakufizuar, nuk do të arrinte të ishte tërësisht "në veprim". Na duhet të kujtojmë këtu se për grekët, paraqitja e së pafundmes nënkuptonte një papërkryeshmëri, një mungesë forme dhe, pra, qenieje.

Me plot të drejtë, Zotin mund ta quajmë aktin e kulluar, dhe duke u nisur nga kjo të pohosh se e gjithë natyra është gjallëruar nga "dëshira e Zotit". Por nuk është Zoti ai që i do qeniet dhe i tërheq drejt vetes. Tek Aristoteli, janë qeniet ato që synojnë drejt aktit të kulluar duke u nxitur nga dëshira. Akti i kulluar është e mira supreme, arsyeja e kulluar, Zoti.

Zoti është veprimtaria më e lartë, që e ka në vetvete qëllimin e tij. Ai nuk mund të synojë drejt një qenieje më të lartë. Ai është mendim, por mendim në veprim, pa asnjë farë materieje, pa asnjë tepricë force, papërcaktueshmërie. Mendimi mendon veten e vet.

Duke përdorur një nocion të Karl Jaspersit - këtu kemi të bëjmë me *një shifër*, me një mënyrë simbolike të të shprehurit. Një lloj miti filozofik: mendimi, tërësisht në veprim, që mendon veten e vet dhe që e gjen përkryerjen e vet në këtë mendim të vetes.

Dhe tani një vëzhgim i rëndësishëm: Aristoteli shpjegon se të dy ekstremitetet e hierarkisë ontologjike, që shkon nga materia te forma, nga qenia në mundësi tek qenia në veprim, i vidhen mendimit tonë. Nuk mund të krijojmë as imazhin e materies si mundësi e kulluar, as veprimin e pastër si aktualitet i përkryer. Përse? Kur ne mendojmë materien, për shembull, "bllokun e mermerit", ne tashmë i kemi njohur atij gjithë ato cilësi të përcaktuara qartë. Ne jemi të paaftë të mendojmë materien si mundësi e kulluar, domethënë papërcaktueshmëri. Gjithashtu ne jemi po aq të paaftë për ta menduar Zotin si një veprim të kulluar. Megjithatë, në njëfarë mënyre, ne mund të kapim diçka drejt kujt orientohet kjo shprehje, drejt ç'fundi të paarritshëm synon: edhe kjo është liria supreme, e vërteta supreme, përkryerja supreme e një mendimi që nuk e kundërshton me vetveten - si bën vazhdimisht me ne - që gjen tek vetja përkryerjen e saj.

Mendimi hyjnor thotë Aristoteli, është mendimi i mendimit: Në

të njëjtën kohë ai është veprimtari dhe përkryerje, të cilin nuk mund ta imitojmë. Njeriu nuk është aktiv vetëm për shkak të një mungese, të një nostalgjie, të një dëshire. Veprimi i kulluar përkryhet në vetëveprimin. Aristoteli e gjen shfaqjen e kësaj përkryerjeje te lëvizja rrethore e universit. Universi përfaqëson përkryerjen e veprimit të kulluar nëpërmjet hapësirës dhe kohës. Forma rrethore është forma që realizohet në vetvete. Në këtë mënyrë Aristoteli shprehu diçka hyjnore nëpërmjet gjuhës njerëzore, nëpërmjet "shifrave".

Po njeriu çfarë përfaqëson në këtë univers? Ai duhet të gjejë, në nivelin që i takon, vendin e vet. Ky vend i përshtatshëm nuk është kurrë një ekstrem. Njeriu nuk mund ta mendojë materien në gjendje të kulluar, ajo është tepër e papërcaktuar; ai nuk mund të mendojë veprimin e kulluar, mendimin e mendimit, sepse ai është i verbër për të parë këtë gjë. Ai nuk i kap dot ekstremet. Njeriu është qenia e masës së duhur. Virtyti i tij nuk duhet të synojë drejt absolutes, por drejt masës. Masa e duhur nuk është mjet, por është ajo që ndihmon njeriun për të kuptuar se ekstremet janë të paarritshme për të. Megjithëse i prirur drejt së përtejmes, ai e di se vendi i tij nuk është te ekstremet. Njeriu mund ta çojë jetën e tij në ekuilibër, të bëjë një jetë njeriu, duke i mbetur besnik destinimit të tij, mesit të artë. Prej këtej kuptohet admirimi i Aristotelit për tragjikët grekë. Tragjedia denoncon teprimet e njerëzve, *hybris-in* e tyre. Duke i çuar pasojat e këtij teprimi deri në ekstrem, ajo u tregon njerëzve vendin që u takon dhe domosdoshmërinë e përuljes para absolutes.

EPIKURIANËT
(Shekulli IV dhe III p.e.r.)

Në fillim dua t'ju kujtoj se në këtë libër nuk kam marrë përsipër të shkruaj një histori të pandërprerë të filozofisë europiane. Unë vetëm jam përpjekur të ndriçoj, sa më thjesht dhe sa më fuqishëm që të jetë e mundur, disa mendime vendimtare dhe të reja që habia filozofike ka shfaqur përgjatë shekujve, me qëllim që problemet dhe konceptet të rrënjosen realisht me tërë thellësinë dhe kompleksitetin e tyre në shpirtin e lexuesit.

Ne do të studiojmë tani dy shkolla, në fillim Shkollën epikuriane, pastaj Shkollën stoike. Secila prej tyre ka përfaqësuar një traditë filozofike të qëndrueshme, ndikimi i së cilës, është ndier gjatë shekujve herë fuqishëm herë zbehtë. Sigurisht, ato kanë qenë themeluar dhe zhvilluar prej filozofësh, porse ato janë përhapur gjerësisht në popull, tek moralistët dhe oratorët, që iu huazonin argumente dhe maksima gjatë mbledhjeve publike. Kushdo mund të përfytyrojë për shembull në Romë, grupe qytetarësh që mbajnë fjalime në publik, skena këto që të sjellin ndër mend Hajd Parkun.

Nëse këto shkolla kanë mundur të bëhen tepër popullore, kjo ka ndodhur sepse ato nuk synonin për të dhënë një njohje - gjë që përgjithësisht, është një shqetësim aristokratik dhe ngacmon pak njerëz - po t'u ofronin të gjithëve një ndihmesë për jetën e tyre praktike, t'ua bënin më të vogël frikën që i pengonte për të qenë sa më të sigurt.

Secila nga të dyja shkollat përpunon një teori që para së gjithash është e natyrës morale. Bëhet fjalë për të mbajtur një qëndrim praktik të volitshëm, përballë dhimbjes dhe vdekjes. Mësimet teorike sikurse këshillat e thëna duhet t'i ndihmojnë njerëzit - dhe jo vetëm filozofët - për të jetuar më mirë. Sikurse e thashë, këto dy shkolla kanë përshkuar shekujt duke marrë nënforma të ndryshme, me variante dhe degëzime të shumta.

Epikuri jetoi në fund të shekullit IV dhe në shekullin III. Poeti latin *Lukreci,* që jetoi në Romë në shekullin I p.e.r., e ka zhvilluar doktrinën e tij në një poemë të gjatë dhe të njohur të titulluar *De rerum natura* (*Mbi natyrën*).

Doktrina epikuriane ndahet në tre pjesë. E para është *kanuni* ose *logjika*, e cila përmban tërësinë e normave dhe të rregullave të domosdoshme për kërkimin e së vërtetës. E dyta është *fizika*, domethënë teoria mbi të cilën janë vënë në zbatim normat dhe rregullat e pjesës së parë. E treta, më e rëndësishmja dhe arsyeja e ekzistencës së dy të tjerave, është *morali,* që përcakton qëllimet që duhen ndjekur në jetë dhe që na jep mjetet për t'i arritur.

Qëllimi i filozofisë sipas epikurianëve - i moralit të ndriçuar nga kanonika dhe fizika -, është që të ndihmojë njerëzit për të gjetur lumturinë. Ajo që ata quanin lumturi ishte përpara së gjithash qetësia e shpirtit. Tërë synimi ishte për të pasur një gjendje të brendshme paqeje, qetësie, që epikurianët e quanin *ataraksi.* Ataraksia ishte e kundërta e mospërfilljes, apo e një qëndrimi moskokëçarës. Ajo mbështetej te një *pavarësi* rrënjësore e brendshme që mund të paraqitej si dhe ndaj gjithë burimeve të kënaqësive. Pika qendrore, është mospranimi për t'iu nënshtruar diçkaje, cilado qoftë ajo. Të jesh i varur nga një kënaqësi - jo vetëm nga droga - do të thotë të jesh i dobët ndaj realitetit të jashtëm, do të thotë të rrezikosh paqen tënde të brendshme, pra dhe lumturinë tënde, nga një privim kërcënues; sepse çdo gjë që është e jashtme, dhe ne jemi përpjekur t'i nënshtrohemi, mund të na merret.

Për të arritur këtë paqe, këtë "lumturi", duhet që të kemi një ide të saktë të natyrës në gjirin e së cilës ne jetojmë dhe të ligjeve që na udhëheqin. Cila është pengesa kryesore që nuk na lë të jetojmë në qetësi, të jemi të lumtur? Është frika. Cilat janë frikërat kryesore që na pengojnë të jemi të lumtur? Epikurianët përgjigjen: *frika ndaj zotave dhe frika nga vdekja.*

Duhet pra, që me ndihmesën e kanuneve, të përpunohet një fizikë, e cila të bëjë të mundur mposhtjen e frikërave ndaj zotave dhe të frikës ndaj vdekjes. Epikurianët krijuan një teori të universit dhe të natyrës që mbështetet mbi një princip të dyfishtë: asgjë nuk vjen prej asgjësë dhe asgjë nuk humbet në asgjë. Ky parim i përmbahet identitetit të qenies. Asgjë nuk vjen nga asgjëja: në fakt,

nëse diçka do të mund të vinte nga asgjëja, atëherë çdo gjë mund të vinte nga çdo gjë. Përse? Sepse nuk ka gjë më të kundërt sesa ajo që është asgjë. Pastaj: asgjë nuk humbet në asgjë. Në fakt, nëse do të kishte gjëra që do të humbisnin në asgjë, atëherë - sikurse asgjë nuk vjen nga asgjëja - pas njëfarë kohe nuk do të kishte më asgjë.

Pra, ka njëfarë qëndrueshmërie të universit, që do të duhej të zhdukte frikën për fundin e botës. Universi është një lloj tërësie e pafundme, e përjetshme, ai nuk mund të zhduket.

Po ku mbështete ky univers? Epikurianët rimarrin teorinë e atomistëve: ekzistojnë trupat, ekziston lëvizja. Ekziston gjithashtu një hapësirë boshe ku lëvizin trupat, përndryshe ata nuk do të mund të lëviznin. Ashtu sikurse për atomistët, trupat janë të përbërë prej atomesh, secili nga këto *atome*, meqënëse është i thjeshtë (jo i përbërë), është i pandashëm, i palëvizshëm. Duke qenë i thjeshtë, ai është i patjetërsueshëm. Atomet ndryshojnë prej njëri-tjetrit nga figura, nga madhësia; ata janë vazhdimisht në lëvizje.

Epikurianët bënë që të ndërhyjë këtu një lëvizje e dyfishtë. E para prodhohet duke u nisur nga lart poshtë, ajo është si një shi vertikal atomesh. Por nëse atomet do të binin vertikalisht në boshllëk, ato nuk do të prodhonin asgjë, sepse nuk do të preknin kurrë njëri-tjetrin. Pra, epikurianët e kanë pranuar që çdo atom, duke rënë, zotëron një lloj papërcaktueshmërie që e lejon t'i shmanget paksa vertikales. Këtë kënd rënieje, ndërmjet vertikales dhe drejtimit të rënies reale, ata e quanin *klinamen*. Në sistemin e tyre *klinameni* përmbush një rol të dyfishtë. Nga njëra anë, ai lejon që të shpjegohet fakti që atomet marrin e japin goditje me njëri-tjetrin dhe çvendosen me kërcime, lëvizja e dytë që i shtohet rënies së thjeshtë prej lart poshtë. Nga ana tjetër, klinameni lejon të futet një papërcaktueshmëri në përcaktueshmërinë e universit atomik dhe të pranohet për rrjedhojë duke u nisur nga kjo një lloj lirie për qenien njerëzore. Meqenëse çdo atom ka një *klinamen* të ndryshëm, atomet e shumtë gjatë rënies së tyre takohen me njëri-tjetrin, përplasen dhe kërcejnë në të gjitha drejtimet. Disa mbërthehen me njëri-tjetrin duke formuar lidhje të ndryshme disa prej të cilave janë të paqëndrueshme dhe zhbëhen me të shpejtë, të tjera janë të qëndrueshme dhe përmbajnë gjithnjë e më shumë atome, duke prodhuar kështu qeniet reale që popullojnë botën reale në të cilën ne jetojmë. E tillë është në vija të trasha doktrina e epikurianëve mbi natyrën. Kuptimi i tyre mbi universin

është tërësisht *mekanicist*: çdo gjë rrjedh nga lëvizja e atomeve dhe nga përplasja e tyre reciproke, që kryhet pa ndonjë qëllim apo spontaneitet të veçantë nga ana e tyre (me përjashtim të çrregullsisë së vetme të *klinamenit*). Në të nuk ka asnjë vend për çdo lloj qëllimshmërie. Është i përjashtuar një shkak final, në kuptimin e Aristotelit.

Në një sistem mekanist si ky, si mund të shpjegohet ndijimi? Një shembull: disa metra larg meje unë shoh një cohë të kuqe. E kuqja është atje tej, syri im është këtu. Si mund të përshkohet kjo largësi? Pyetje të tilla nuk shtrohen në të njëjtën mënyrë kur papërcaktueshmëria nuk është kaq e prerë. Por këtu: atomet nuk mund të veprojnë njëri me tjetrin vetëm po të hyjnë në kontakt midis tyre.

Epikurianët kanë pranuar se ekzistojnë *rrezatime* të prodhuara nga të gjitha trupat. Këto rrezatime, ata i konsiderojnë si *vegime* të trupave, njëfarë lloj imazhesh të ngjashme me trupat, por shumë më të imët sepse janë formuar prej atomesh më të rrumbullakët, më të sheshtë, më të vegjël dhe më të lëvizshëm sesa trupat. Këto imazhe më të imëta të trupave çlirohen prej tyre, ato notojnë në njëfarë mënyre në hapësirë dhe vijnë e prekin organet tona të ndijimit. (Mund të nënvizohet sesa shumë është e ngjashme skema e këtij shpjegimi me atë të nervit optik në të cilin ka lënë mbresa rrezja e dritës). Këto imazhe në miniaturë, këto rrezatime që prodhohen nga objektet, sipas epikurianëve, vijnë e prekin organet tona të ndijimit, prandaj është kjo arsyeja që ne kemi përfytyrime adekuate të realitetit. Rrezatimi ka të njëjtën natyrë me atë të objektit prej të cilit vjen. Ne i lidhim rrezatimet me njëri tjetrin dhe arrijmë kështu të krijojmë për veten tonë një imazh të universit.

Të vijmë te pse-ja e një përshkrimi të tillë të natyrës: vullneti për të mposhtur frikën prej zotave dhe prej vdekjes.

Është e qartë se duke u nisur nga një "fizikë" si kjo, nuk ka me asnjë arsye për t'iu druajtur zotave: në fakt gjithçka që ndodh në botë është e sunduar nga një domosdo mekanike. Në të nuk ka asnjë lloj qëllimi, as për të mbrojtur e as për të ndëshkuar. Ajo nuk lë vend për zemërim, apo prishje humori të zotave. Sado e tmerrshme të jetë një katastrofë natyrore, ajo shkaktohet pa ndërhyrjen tonë më të vogël. Zotat, pra, nuk janë qenie për t'i pasur frikë. Disa epikurianë kanë zhvilluar një lloj miti të zotave. Ata i kanë konceptuar zotat sikur qëndrojnë diku, shumë lart, midis yjesh, të shkëputur nga gjithçka

dhe të qetë. Këta zota nuk ndërhyjnë në gjërat njerëzore, ata hedhin hera-herës një vështrim zbavitës poshtë për të parë spektaklin e pasioneve dhe konflikteve njerëzore. Ne ashtu si nuk kemi pse t'iu trembemi për gjë atyre, po ashtu nuk kemi pse të shpresojmë nga ata.

Edhe vdekja nuk është e frikshme. Nëse gjithçka është e përbërë nga atome, çfarë është pra vdekja?

Është shpërndarja rrënjësore e atomeve prej të cilëve ne jemi përbërë. Sepse shpirti gjithashtu është i përbërë prej atomesh, nga më të imtat dhe më të lëvizshmet. Shpirti pra, nuk është i pavdekshëm. Atomet e shpirtit shpërndahen. Ne kemi po aq arsye t'i trembemi vdekjes po aq sa do të kishim për t'iu druajtur kohës përpara se të kishim lindur. Një nga epikurianët thoshte: kur ne jemi, vdekja nuk është; kur është vdekja, ne nuk jemi më. Në njëfarë kuptimi mund të themi se vdekja nuk na arrin kurrë.

Kështu kemi një skemë intelektuale dhe tepër emocionuese: duke mos kërkuar mbrojte ndaj vdekjes nëpërmjet mohimit të saj ose në dështimin e saj përballë një jete të përjetshme ose të pavdekshme, epikurianët, përkundrazi, e gjejnë shpëtimin kundër saj në vetë radikalitetin e vdekjes. Pikërisht sepse ajo është aq radikale, ne nuk kemi pse t'i trembemi fare.

Poema e madhe didaktike e Lukrecit, megjithatë nuk i përmbahet kësaj qetësie të pashpresë. Ajo është plot me pritje dhe me shpresë për diçka më të mirë. Vetëm se kjo pritje nuk është as fetare as edhe metafizike. Për çudinë tonë, në këtë filozofi të parë mekaniste të natyrës ne gjejmë gjithashtu, teorinë e parë të evolucionit dhe të progresit njerëzor. Ky progres nuk ka ardhur në saje të një Providence, apo në saje të një hyjnie siç do të ishte Veprimi i kulluar, as në saje të një lëvizjeje që do të lejonte që bota të tejshkohej drejt kundrimit të Ideve. Jo: ideja themeltare, është se në një univers thjesht mekanist, njeriu është i aftë të bëjë përparime. Në librin e pestë të poemës së tij Mbi natyrën, Lukreci skicon historinë e përparimeve të bëra nga njerëzit, qysh nga epoka parahistorike ku të jetoje do të thoshte luftë, rrezik, përpjekje dhe mundim i përhershëm në qytetërimin bashkëkohor të tij. Në këtë vepër, qytetërimi shfaqet si një proces pozitiv, që dallohet qartë nga arritjet më të çmuara, që u kanë sjellë dhe vazhdojnë t'u sjellin njerëzve gjithnjë e më shumë liri. Ky vizion epikurian i historisë i

kundërvihet në mënyrë rrënjësore orientimit të zakonshëm të mendimit antik, për të cilin mosha e artë ndodhet në një të kaluar të largët, me origjinë legjendare, dhe duke filluar nga ajo kohë njerëzimi nuk bën gjë tjetër veçse zhytet përherë e më poshtë.

Mitit të moshës së largët, të artë, të humbur, Lukreci i kundërvë mitin e progresit. Është e vërtetë, bota nuk ka qenë bërë për ne; por ne kemi mësuar që të marrim prej saj pjesën tonë dhe ta përshtatim, deri në njëfarë mase, për qëllimet tona. Të lindesh, thotë Lukreci, nuk është ndonjë lumturi e veçantë. Duke ardhur në botë fëmija qan. Por më vonë, qenia njerëzore mëson t'i vërë në shërbim të vetes sendet që ekzistojnë në botë, në të njëjtën kohë që kërkon të arrijë për veten e vet pavarësinë e qetë, ku gjen njëkohësisht dinjitetin dhe lumturinë e tij.

Njeriu do t'i kërkojë kënaqësitë. Por nëse progresi duhet që në të njëjtën kohë t'i sigurojë atij qetësinë e shpirtit, kjo nënkupton se dëshirat që kërkon të realizojë nuk duhet ta vënë poshtë. Përpara së gjithash ai duhet të mbetet zot i vetvetes, në mënyrë që asnjë dëshirë të mos arrijë të turbullojë shpirtin e tij. Pra, epikurianët nuk predikojnë asnjë privim të vetvetes për arsye morale. Asketizmi është i vlefshëm vetëm kur përbën kusht për realizimin e pavarësisë. Ajo që duhet të mësojmë, është të mposhtim dëshirat dhe kënaqësitë, të jemi zotër të zgjedhjeve që kemi bërë dhe të zgjedhim kënaqësitë më të thjeshta, sepse sa më shumë të jenë të komplikuara ato, aq më tepër mbartin me vete të këqija dhe shqetësime. Të jesh i kënaqur me pak, të mjaftohesh gjithnjë e më shumë me veten tënde, e gjitha kjo do të thotë t'i afrohesh pavarësisë së qetë. Të jetosh pa vuajtje dhe pa frikë është në fund të fundit, për epikurianët, kënaqësia më e lartë.

I dituri është i lumtur dhe i sigurt për lumturinë e tij, sepse ai nuk i druhet asnjë humbjeje. Ai nuk u ndruhet as fundit të botës, as zotave, as vdekjes.

Ne do të shohim që, megjithë kundërshtitë e thella, mësimi i Shkollës epikuriane ishte shumë më tepër në harmoni me atë të Shkollës stoike, se sa duket në një vështrim të parë. Sepse, ajo që porositte kjo shkollë, ishte një lloj asketizmi pa privim, një asketizëm i lehtë, i mençur dhe i ekuilibruar -i qytetëruar, nëse mund ta thosha -, që siguronte qetësinë.

STOIKËT
(Shekulli III p.e.r.)

Emri i tyre vjen nga *stoa*, fjalë që shënon portikun ku ata mblidheshin.

Stoikët kanë ushtruar një ndikim të fuqishëm gjatë antikitetit, dhe në njëfarë kuptimi mund të thuhet se kanë luajtur një rol të rëndësishëm për historinë e kulturës sonë në tërësinë e saj. Edhe sot e kësaj ditë, në e cilësojmë një person ose një sjellje si stoike, pa iu referuar drejtpërdrejt mësimeve të shkollës *stoike*. Por, kur flasim për stoikët, ne përcaktojmë kështu mendimtarë, konceptimet dhe qëndrimet morale të të cilëve lidhen në mënyrë të hapur me një traditë filozofike të përcaktuar mirë.

Shkolla stoike i ka rezistuar kohës më shumë se Shkolla epikuriane. Ne gjejmë përfaqësues të shquar të shkollës stoike deri në shekullin II e.r., por ndikimi i saj është shtrirë edhe më tej se kaq. Personazhe të tilla si Posidonius, Ciceroni, Seneka, Epikteti, Mark Aureli, kanë qenë thellësisht të ndikuar prej saj.

Struktura e doktrinës stoike është e ngjashme me atë të doktrinës epikurianë. Ajo gjithashtu përmban tre pjesë, prej të cilave, e treta, është më e rëndësishmja. Ajo ka të njëjtin qëllim: të mësojë si të jetohet në mënyrë të përshtatshme. Në të, gjithçka e cila nuk është me natyrë morale, shërben në të vërtetë për të përgatitur moralin. Pra, në doktrinën e stoikëve *morali* (etika) është thelbësor. Edhe këtu gjendet një *logjikë* (ose teoria e njohjes), një *fizikë* (ose teoria mbi natyrën), prej të cilave arrihet të nxirren përfundime për sa i përket një sjelljeje të drejtë të njerëzve.

Logjika stoike është komplekse. Ne nuk do të qëndrojmë veçse në një element të vetëm: tek ai që e quanin *perceptimi* kuptues. Kjo fjalë shënon një mbresë të qartë, të dukshme, të krijuar në shpirt prej sendeve. Në saje të qartësisë që ka, kjo mbresë fiton mirëkuptimin e shpirtit, çka hedh bazat e dijes dhe të shkencës.

Mund të thuhet që perceptim kuptues është një formë e veçantë e "eksperiencës së qartësisë së vetvetishme" për të cilën jemi të aftë. Të kesh përvojën e një të vërtete të qartë vetiu, kjo do të thotë të kapësh nëpërmjet mendimit një figurë sintetike, elementet përbërës të së cilës e kërkojnë koherencën derisa të formojnë një të tërë. Kur ne themi: unë kap, unë kuptoj, nuk bëjmë gjë tjetër veçse shpallim se shpirtit tonë i është imponuar një e vërtetë e qartë. Ne kemi "parë" njëfarë të vërtetë të qartë të shkëlqejë vetiu midis elementeve të ndryshme, me një shkëlqim që përjashton çfarëdo lloj dyshimi. Perceptimi kuptues, nëpërmjet qartësisë me anë të së cilës perceptohet uniteti i tij sintetik, i imponohet shpirtit me forcën e një të vërtete të qartë.

Tek stoikët, ne nuk gjejmë as Idetë e Platonit, as format aktualizuese të Aristotelit. Për ata, perceptimet ndijore janë burimi i të gjitha dijeve tona. Tani do të kemi nevojë për një nocion, të cilin do ta përdorim më pas: ky është *nominalizmi*. Nominalizmi është një konceptim filozofik sipas të cilit çdo ide e përgjithshme s'është veçse një abstraksion, një emër, një fjalë dhe asnjëherë një realitet. Reale është vetëm e veçanta konkrete.

Stoikët thoshin: unë shoh kalin dhe jo kalërinë. Kjo do të thotë se nocioni i përgjithshëm i kalit nuk është veçse një emër i shpikur, të cilit, në natyrë nuk i korrespondon asnjë objekt. Në natyrë, ne nuk ndeshim veçse një lloj kali të përcaktuar; ne ndeshim kuaj të veçantë, dhe jo kalin në përgjithësi. Kështu stoikët janë nominalistë: idetë e përgjithshme, konceptet nuk janë veçse emra.

(Kur të flasim për filozofinë e Mesjetës, do të shohim të shfaqet koncepti i kundërt: *realizmi*. Sipas këtij konceptimi, është pikërisht koncepti, ideja e përgjithshme që përbën realitetin e vërtetë).

Pra, në logjikën e tyre stoikët janë nominalistë. Po fizika e tyre? Ajo është në antipod me atë të epikurianëve. Ndërsa këta të fundit, përfytyronin një univers mekanik pa ndërhyrjen e zotave, ku çdo gjë shpjegohej nga rënia dhe goditja reciproke e atomeve të pandryshueshme, të cilët nuk i binden një skeme tërësore, stoicienët, nga ana e tyre, rimarrin idenë e një universi koherent, ku ka lënë vulën e saj dhe sundon tërësisht një arsye hyjnore apo *një shpirt i botës*, i cili është në veprim në të gjithë natyrën. Universi është në njëfarë mënyre trupi pasiv i arsyes hyjnore apo e shpirtit të botës.

Ne gjejmë këtu idenë e Heraklitit, atë të *logosit* që mban ekuilibrin në univers. Ai është një lloj shpirti universal, me të cilin shpirti i njeriut (zjarri i tij i brendshëm) nuk pushon së komunikuari.

Si për Heraklitin, ashtu edhe për stoikët, shpirti njerëzor është pjesë e një zjarri krijues që mbulon tërë trupin, ashtu si është i përhapur nëpërmjet çdo trupi të universit shpirti hyjnor.

Gjithçka është Zot dhe Zoti është gjithçka: ky është *panteizëm*. Sipas Shkollës stoike, Zoti nuk është jashtë realitetit, nuk ka asgjë në realitet që nuk i përket Zotit. Zoti dhe bota nuk bëjnë veçse një. Thelbi i sendeve dhe rregulli që i lidh në një të tërë janë me natyrë hyjnore. Për këtë arsye zinxhiri i shkaqeve nuk i përket rastësisë, por Zotit.

Në zemër të kësaj filozofie, ka një lloj admirimi për rregullin natyror dhe për fatin. Në të vërtetë, fati dhe rregulli natyror përputhen krejtësisht me njeri-tjetrin. Për këtë arsye, fati dhe Providenca nuk i kundërvihen njeri-tjetrit, por mpleksen mes tyre. Arsyeja e vetvetishme hyjnore i drejton të gjitha sendet sipas *mënyrës së një shkaku fina*l. Shkaku final lind shkaqet e veçanta, dhe të gjitha, konvergojnë drejt asaj.

Cili është vendi që i lihet *lirisë* në konceptimin stoik? Në këtë pikë mbetet vazhdimisht një lloj ambiguiteti. Deri ku shtrihet liria e njerëzve për të vepruar dhe cilët janë kufijtë e saj? Stoikët thonë: bota është e arsyeshme, hyjnore, liria njerëzore duhet të ekzistojë - sikurse tek Herakliti: njeriu është i aftë të mbajë lidhjen midis zjarrit të tij të brendshëm dhe atij që gjallëron gjithë universin dhe t'i bindet arsyes kozmike. Liria dhe nënshtrimi përputhen në pëlqimin e lirë për më të mirën. Ne e gjejmë të shprehur shumë herë, në forma të ndryshme dhe me thekse të ndryshëm, këtë lëvizje mendimi te filozofët më të mëdhenj.

Një lëvizje e tillë është ajo sipas së cilës liria nuk është një zgjedhje arbitrare. Në fund të fundit, ajo qëndron në pranimin e një domosdoshmërie të përkryer dhe në nënshtrimin ndaj saj.

Ne prekëm kështu para se ta analizojmë moralin e stoikëve, *problemin e së keqes*. Në një doktrinë si ajo e Epikurit, ky problem nuk shtrohet. Gjithçka varet nga rasti, (apo nga domosdoshmëria mekanike), nga goditja reciproke e atomeve. Nëse e keqja dhe vuajtja ekzistojnë, kjo shpjegohet fare thjesht nga funksionimi i

botës reale.

Përkundrazi në një doktrinë sipas së cilës sundon një Arsye universale - qoftë kjo e vetvetishme apo supreme -, problemi i së keqes nuk shtrohet. Njeriu stepet, hutohet përpara faktit që e keqja ekziston. Këtë problem, ai e përjeton, në zemrën e vet. Si është e mundur të ekzistojë e keqja, ndërkohë që shpirti hyjnor sundon në botë? Për stoicizmin, problemi shtrohet me një mprehtësi të veçantë, nga fakti se për të hyjnorja dhe bota nuk bëjnë veçse një. Zoti është themeli i çdo gjëje - në kuptimin e "shkaqeve" të Aristotelit: si kusht ekzistence. Ai është gjithashtu shkak i së keqes. Si është e mundur kjo gjë?

E keqja është plotësim i së mirës. Pa të keqen e mira nuk do të kishte kuptim. E keqja, pra është e domosdoshme. Pa të keqen e mira nuk do të kishte as cilësinë dhe as vlerën e saj. Kërkimi i vlerës, i cilësisë në botë do të ishte i pamundur. E keqja është pra e domosdoshme për të mirën.

Për më tepër, thonë stoikët, ajo që ne quajmë e keqe është vërtetë e keqe, porse vetëm nga pikëpamja jonë gjithnjë e kufizuar. Përkundrazi, në raport me të Tërën, tërësia e botës është një e mirë. Atje ndodhet përkryerja dhe sundimi i ligjit hyjnor. Njeriu arrin ta mposhtë të keqen në atë masë që ai është i aftë të kapërcejë këndvështrimin e tij të kufizuar. Kur ndesh të keqen, njeriu duhet të bëhet i aftë të ngrihet deri në ligjin hyjnor, për të cilin e keqja nuk është veçse një element i domosdoshëm.

A kemi të bëjmë këtu me një mënyrë për t'i ftuar njerëzit drejt një nënshtrimi total dhe pasiv ndaj ngjarjeve, ashtu sikurse ato ndodhin? Aspak. Etika stoiciene është një etikë aktive. Ajo bile është një *etikë heroike*. Stoiku nëpërmjet vendimeve dhe veprime të veta vë në zbatim, praktikisht, vizionin e vet mbi botën. Të qenurit e botës hyjnore, nuk e kursen atë nga asnjë përpjekje. Kjo përbën madhështinë e doktrinës.

E mira supreme është harmonia me vetveten nga e cila vjen harmonia me Arsyen universale dhe me ligjin hyjnor. Kjo harmoni është njëherazi e mira, virtyti dhe lumturia. Nuk ka lumturi, virtyt, të mirë tjetër veç kësaj harmonie. Të gjitha të mirat e tjera që mund të zotërohen, të cilat mund ose jo t'i zotërojë njeriu, duhet të na bëjnë pak e nga pak indiferentë. Stoikët thonë: ai që dëshiron diçka

që nuk varet prej tij, është një skllav.

Ata u kërkojnë qytetarëve që të marrin pjesë në jetën e shoqërisë, të jenë politikisht aktivë, të marrin përsipër përgjegjësi dhe të realizojnë të gjitha detyrat, të jenë vigjilentë për ruajtjen e rendit të shtetit - dhe nuk është rastësi që stoikët, për shembull, kanë marrë pjesë më shumë në krijimin e së drejtës romake, rëndësia dhe ndikimi i së cilës ka përshkuar shekujt deri në ditët tona. Rendi i mbajtur nga shteti, struktura e tij racionale duhet të jetë në përputhje me Arsyen universale. Ky është qëllimi themelor i së drejtës romake: të krijojë një rend që të jetë në përputhje me vete idenë e rendit, të jetë pra gjithashtu me arsyen. Për këtë qëllim qytetarët duhet gjithashtu të angazhohen politikisht dhe të marrin pjesë në debatet publike. Epikurianët në të kundërt thoshin: të merresh me punët e shtetit, do të thotë të mbjellësh shqetësimin dhe turbullimin në shpirt. Për të jetuar i lumtur, duhet të mbetesh brenda kufijve të jetës private, me disa miq të mirë, dhe para së gjithash, të mbrosh paqen e brendshme. Përkundrazi, stoiku ndjehet së brendshmi në përputhje me arsyen e përjetshme që sundon botën dhe bëhet njësh me të kur angazhohet në çështje publike. Kjo ka si pasojë: për të, të gjitha përvojat që mund të fitohen, si sukseset ashtu dhe dështimet, nuk janë realiteti i fundit. Gjithmonë do të ketë diçka që qëndron përtej, apo një kapërcim të mundshëm, që është qetësia e palëkundur e shpirtit, i cili siguron deri në fund të luftimit, një distancim të brendshëm.

Këtu përmblidhet madhështia e mendimit stoik. Etika e lidh stoikun me të gjithë botën, dhe i imponon detyrën që të bashkëpunojë me njerëzit e tjerë, dhe në të njëjtën kohë ruan distancimin e tij të brendshëm, në mënyrë që njeriu të jetë njëkohësisht në veprim dhe përtej veprimit, që ai ta kapërcejë pa ndërprerje veprimin e çastit për të mbërritur te thelbësorja.

Le t'i krahasojmë edhe njëherë të dy shkollat: megjithë kundërtinë rrënjësore të tyre për sa i përket konceptimit mbi botën dhe natyrën dhe qëndrimin ndaj shtetit, ka një ngjashmëri ndërmjet tyre në fushën e etikës. Është e vërtetë: epikurianët këshillojnë të mbyllesh në kufijtë e një jete paqësore vetjake, stoikët predikojnë një pjesëmarrje aktive në jetën publike; njëra palë nxit kërkimin e

kënaqësisë, qoftë edhe nën kontrollin e një arsyetimi të mençur, pala tjetër kërkon një vullnet të palëkundur në marrjen e vendimit dhe në veprim. Megjithatë, të dyja palët, bashkohen për sa i përket idealit të tyre mbi qenien njerëzore, i cili para së gjithash karakterizohet nga varësia në raport me jetën e brendshme, nga pathyeshmëria para çdo gjëje që mund të vijë nga jashtë. Të dyja shkollat bashkohen atje ku njeriu kapërcen tej çdo gjëje që mund t'i jetë dhënë apo mund t'i jetë privuar.

Sot përreth nesh nuk ka aq epikurianë dhe stoikë. Dhe megjithatë secili nga ne mund të j - po të ndodhte kjo gjë do të thoshte qe ajo të mohonte vetveten. Nga ana tjetër, besimi mbështetet te një Zbulesë hyjnore, që për besimtarin është më afër së vërtetës nga sa mund të jetë arsyeja, sepse në rrënjë të Zbulesës ndodhet vetë Zoti. Vetë Zoti ka folur, Zoti, që na ka dhënë arsyen. Nuk do të kishte kuptim që besimin t'ia nënshtroje arsyes. Që nga kjo kohë, problemi i marrëdhënieve midis besimit dhe arsyes shtrohet me një mprehtësi krejt të re, që përmbledh pohimin e një feje të dhënë nga Zoti, të një Fjale hyjnore, të një doktrine që megjithëse shprehet në gjuhë njerëzore edhe ajo vjen drejtpërdrejt nga Zoti.

Por këtu duhet kuptuar diçka: problemi i shtruar në këto terma nuk mund të jetë veçse artificial në sytë e një besimtari të krishterë si Agustini. Për të besimi i pararend arsyes dhe arsyetimit. Më së pari besimi merret si zbulesë, por gjithashtu edhe si kusht paraprak i të kuptuarit intelektual të botës për të cilin ai vetë ka nevojë dhe e kërkon për të kuptuar vetveten, për të kuptuar atë që ajo beson. Agustini gjeti formulën e njohur: credo, ut intelligam. Unë besoj, megjithëse kuptoj, ose unë besoj, por dua të kuptoj, apo unë besoj për të kuptuar. Këtu ne gjejmë atë që karakterizon në thelb qëndrimin e besimtarit në lidhje me arsyen.

Ne duhet të shkojmë të rrënja. Kushdo që do ta hidhte tej një hidhte tej një mënyrë të tillë të menduari si diçka "të kapërcyer" ose si një "përpjekje filozofike të papastër" do t'i hiqte vetes çdo mundësi për një kuptim të vërtetë filozofik të botës. Kjo mënyrë të arsyetuari ia shpalos kuptimin e vetëm atij që pranon këtë ende në vetvete diçka prej njërës apo tjetrës palë.

Ne nuk mund të jemi epikurianë: qytetërimi ynë është shumë aktiv, coha e tij është endur shumë shtrënguar, duke mbartur për

secilin prej nesh tërë ato shanse dhe tërë ato kërcënime, që nuk na lënë të kënaqemi me administrimin e llogarive tona personale të kënaqësisë dhe të dhimbjes. Nga ana tjetër, shekuj historie mizore dhe dhimbjesh të thella na kanë bërë tepër të dobët - gjithashtu dhe shumë të ndërgjegjshëm për dobësinë tonë - që heroizmi gjakftohtë i stoikëve të jetë akoma i kapshëm prej nesh.

Një shembull: pas Dostojevskit ne nuk mund të jemi më stoikë. Te ne ai ka zhvilluar një ndjeshmëri sipas së cilës dobësia bëhet diçka e vlefshme, sikur pa të nuk mund të jesh aspak një qenie njerëzore. Ne nuk mund ta mohojmë këtë trashëgimi. Megjithatë, edhe pa bërë pjesë në doktrinën e stoikëve, ne mund të gjejmë vazhdimisht tek ata kuptimin e madhështisë njerëzore, të rimësojmë se si duhet ta mendojmë dhe nxisim dëshirën, se si madhështia njerëzore duhet të bëhet për ne një normë, pa dyshim e paarritshme, por që nuk duhet të harrohet kurrë.

Tani një vështrim të shpejtë mbi *Shkollën skeptike.* Pas doktrinave të mëdha të Platonit dhe të Aristotelit, pas gjithë asaj larmie filozofish të ndryshme apo edhe të kundërta, erdhi një çast kur mendimtarët filluan të *dyshojnë:* a është e mundur në përgjithësi të njihet diçka? Skepticizmi u bë një qëndrim i matur i shpirtit dhe ndërtoi teorinë e vet. Njeriu kërkohej të ishte i hapur në dyshimet e veta. Habia filozofike mrekullohej me shumëllojshmërinë e vet.

Epokat e këtij lloji nuk lindin sisteme të mëdha. Por ato janë si kripa e historisë së filozofisë, mbushur plot pyetje të thella. Askush nuk mund të jetojë vetëm e vetëm brenda dyshimit. Kjo është arsyeja që brenda dyshimit ka një shigjetëz që rivë pa pushim në lëvizje arsyetimin filozofik dhe e detyron atë të shkojë më larg. Përfaqësuesi më i madh i Shkollës skeptike është *Pyrrhoni i Elisit* që jetoi në shekullin IV p.e.r. në Greqi. Montenji i referohet shumë shpesh atij dhe "pyrrhonizmi" është bërë një koncept filozofik.

Në fund të Antikitetit, bota greko-romake u tregua veçanërisht e ndjeshme ndaj ndikimeve më të ndryshme: orientale, çifute, por mbi të gjitha ndaj ndikimeve me frymëzim mistik. Këtej është ndikuar filozofia e quajtur *helenistike*. Këtu na duhet të përmendim emrin e Plotinit. Në këtë vepër që me qëllim është lënë e paplotë, nuk do ta zhvillojmë mendimin e tij, por duhet të përmendim

kalimthi rëndësinë e veprës së tij. Influenca e mendimit të tij, ku përzihen korrente të ndryshme të epokës, është ndjerë në mënyrë të fuqishme gjatë shekujve.

Gjithashtu ka ardhur çasti të përmendim botën e mendimit dhe të fesë të krijuar në shekujt e parë të erës sonë nga filozofë grekë dhe të krishterë si *Klementi i Aleksandrisë*, *Origjeni* dhe shumë të tjerë. Ne do të mjaftohemi këtu vetëm sa për t'i përmendur, duke iu përmbajtur karakterit të këtij libri, zbrazëtitë e të cilit do të jenë të gjera dhe të shumta.

SHËN AGUSTINI
(350-430 e.r.)

Agustini jetoi në një kohë kur ishte e vështirë të bëhej dallimi midis filozofisë dhe teologjisë dhe në të dyja fushat ai ishte një nga më të mëdhenjtë. Ai lindi me 354 në Afrikën e Veriut. nëna e tij ishte e krishtere dhe tepër fetare. Si tregon vetë ai në *Rrëfimet* e tij të famshme, në rini kaloi një jetë të shthurrur. Megjithatë iu fut shumë shpejt filozofisë, kryesisht nën ndikimin e veprave të Ciceronit, dhe traditës stoike.

Ai konvertohet papritur në moshën tridhjetë e tre vjeçare, mbas tërë atyre vitesh studimi të filozofisë. Agustini pohonte se konvertimi i tij në kristianizëm kishte qenë përgatitur tek ai nga Platoni, pastaj nga Plotini. (Ai nuk është i vetmi, siç e kemi përmendur, që ndryshimin e bindjeve të veta filozofike ia ka atribuar ndikimit të Platonit. Në të vërtetë nuk është e mundur të "imitohet" në vetvete përpjekja e mendimit platonian pa mos u hapur para botës së përtejme. Një pohim tepër thelbësor i kristianizmit thotë: "Mbretëria ime nuk është e kësaj bote ...", pohim që ka parasysh një botë tjetër. Pikërisht një lëvizje e tillë e shpirtit, që kalon nga ajo që na është dhënë drejt asaj që nuk na është dhënë, e shtyn lexuesin e Platonit të realizojë ëndrrën e vet, duke u ushtruar vazhdimisht në idenë e botës së përtejme, falë një vajtje-ardhjeje të pandryshueshme ndërmjet botës sonë ndijore dhe realitetit të Ideve. Dialogët platonianë mund të konsiderohen si "ushtrime shpirtërore", që shpesh përgatisin konvertime fetare.

Agustini vdiq më 430. Ai ishte peshkop i Hipponit. Veprat e tij më të njohura janë *Qyteti i Diellit,* që është një përpjekje për përligjjen e kristianizmit nëpërmjet historisë, dhe *Rrëfimet*, një nga tekstet më të shkëlqyera që ekzistojnë në filozofi, por që nuk ofron asnjë sistem, asnjë paraqitje sistematike të një dijeje.

Ai ka shkruar gjithashtu vepra tërësisht teorike, madje sistematike, në të cilat arsyetimi filozofik zhvillohet në mënyrë koherente, duke u prirur gjithmonë drejt Zbulesës Hyjnore dhe konvertimit.

Mendimi i Shën Agustinit lëkundet ndërmjet filozofisë antike dhe kristianizmit, ndërmjet filozofisë dhe fesë, ndërmjet filozofisë dhe teologjisë. Që në atë kohë problemet u shtruan ndryshe nga sa ishin shtruan më parë, ose të paktën me terma të ndryshme. Edhe kur vetë problemet janë të ngjashme, mbi ta nuk hidhet e njëjta dritë. Mendimtari i drejtohet tani një përvoje tjetër, ashtu si u drejtohet edhe autoriteteve të panjohura deri atëherë në filozofi. Teoria e tij duhet të përputhet me një traditë të caktuar, me një Zbulesë. Dhe këtu futet edhe diçka tjetër: si pasojë e konvertimit të saj fetar, kjo filozofi kërkon më pak koherencë racionale (kusht i qartësisë), sa më pak është e sigurt në vazhdimësinë intelektuale aq më shumë mbështetet në përvojën e përjetuar nga shpirti dhe mendja. Zotësia e saj për të bërë që kjo përvojë të ripërjetohet nga lexuesi i jep asaj një peshë më të madhe dhe një forcë më bindëse. Në filozofitë e këtij lloji, teoria është gjithnjë *ekzistenciale*, sepse ajo i ka rrënjët në përvojën vetjake fetare të autorit, në përvojën e besimit të tij.

Marrim një shembull: librin e mrekullueshëm XI të *Rrëfimeve*. Të krijohet përshtypja sikur Shën Agustini kuturiset në një pyll të virgjër ku nuk ka hyrë asnjë qenie tjetër njerëzore: ai shtron *problemin e kohës*. Dhe habitet: për ne koha është e kaluara, e ardhmja dhe e tanishmja. Por koha e kaluar nuk është më, e ardhmja nuk ka ardhur akoma, dhe e tanishmja nuk është veçse një limit pikash që priret drejt zeros midis këtyre të dyjave. Si ta kuptojmë këtë? Pra ku ndodhet "koha"? Ajo ka humbur, ajo nuk ndodhet gjëkundi. Dhe mes këtij kërkimi pa precedent, mes zhytjes në diçka të virgjër, Agustini ndalet dhe i lutet Zotit: "Zoti im, më ndihmo, këtu nuk kuptoj gjë!" Ai mban gjallë vazhdimisht lidhjen mes lutjes dhe arsyetimit të tij racional, mes teorisë dhe përvojës ekzistenciale të besimit. Vetë arsyeja bëhet instrument ekzistencial dhe qartësia racionale bëhet një dhuratë e mëshirshme e Zotit. Për Agustinin, sikurse për mendimtarët e tjerë të krishterë, shtrohet problemi i raportit ndërmjet besimit dhe arsyes.

Arsyeja ka kërkesat e saj të veçanta, vlera e të cilave nuk njeh kufizime. Ajo nuk lejon që ta shtrëngojnë të ndërpresë arsyetimet e veta para kufijve të përcaktuar, ajo nuk është kurrë pre e frikës. Ajo nuk njeh asnjë autoritet që është jashtë saj - po të ndodhte kjo gjë do të thoshte qe ajo të mohonte vetveten. Nga ana tjetër, besimi mbështetet te një Zbulesë hyjnore, që për besimtarin është më afër së vërtetës nga sa mund të jetë arsyeja, sepse në rrënjë të Zbulesës ndodhet vetë Zoti. Vetë Zoti ka folur, Zoti, që na ka dhënë arsyen. Nuk do të kishte kuptim që besimin t'ia nënshtroje arsyes. Që nga kjo kohë, problemi i marrëdhënieve midis besimit dhe arsyes shtrohet me një mprehtësi krejt të re, që përmbledh pohimin e një feje të dhënë nga Zoti, të një Fjale hyjnore, të një doktrine që megjithëse shprehet në gjuhë njerëzore edhe ajo vjen drejtpërdrejt nga Zoti.

Por këtu duhet kuptuar diçka: problemi i shtruar në këto terma nuk mund të jetë veçse artificial në sytë e një besimtari të krishterë si Agustini. Për të besimi i *pararend* arsyes dhe arsyetimit. Më së pari besimi merret si zbulesë, por gjithashtu edhe si kusht paraprak i të kuptuarit intelektual të botës për të cilin ai vetë ka nevojë dhe e kërkon për të kuptuar vetveten, për të kuptuar atë që ajo beson. Agustini gjeti formulën e njohur: *credo, ut intelligam*. Unë besoj, *megjithëse kuptoj*, ose unë besoj, *por* dua të kuptoj, apo unë besoj *për të* kuptuar. Këtu ne gjejmë atë që karakterizon në thelb qëndrimin e besimtarit në lidhje me arsyen.

Ne duhet të shkojmë te rrënja. Kushdo që do ta hidhte tej një mënyrë të tillë të menduari si diçka "të kapërcyer" ose si një "përpjekje filozofike të papastër" do t'i hiqte vetes çdo mundësi për një kuptim të vërtetë filozofik të botës. Kjo mënyrë të arsyetuari ia shpalos kuptimin e vetëm atij që pranon ta riprodhojë në mënyrë ekzistenciale. Në thelb, ajo nuk ka kuptim veçse për besimtarin. Mosbesimtari që dëshiron, pavarësisht nga të gjitha të kapë këtë kuptim, duhet patjetër, për aq sa është e mundur, të imitojë brenda vetes së tij qëndrimin e besimtarit, në qoftë se nuk është i aftë ta bëjë këtë është më mirë të tërhiqet, gjë që, me thënë të vërtetën, nuk është një zgjidhje filozofike.

Kështu pra, ideja udhërrëfyese është se besimi i paraprin të kuptuarit, por edhe se besimi e kërkon të kuptuarit - *fides quarens*

intellektum - dhe se besimi është një kusht i domosdoshëm i të kuptuarit. "Unë besoj për të kuptuar". Kjo do të thotë se nuk mund arrihet te thelbësorja vetëm me ndihmën e arsyes. Që arsyeja të arrijë atë që ajo synon, më së pari duhet të ushqehet nga besimi. Pa këtë ajo nuk do t'ia arrinte qëllimit.

Tek Agustini, *absurdja* - do me thënë kontradiktorja - luan një rol të rëndësishëm. Agustini rimerr një formulë më të hershme: *unë besoj sepse është absurde.* Kjo do të thotë: gjithçka që u bindet rregullave të logjikës sonë, para së gjithash është njerëzore; në të kundërt, ajo që është hyjnore, ajo që ndodhet përtej rregullit njerëzor dhe, për rrjedhojë e kapërcen logjikën tonë, nuk mund të reduktohet në asnjë mënyrë tek ajo. Cila do të jetë, pra, shenja e hyjnores ndërkohë që njerëzit përpiqen ta mendojnë? Do të jetë pikërisht kjo: dështimi i përpjekjes logjike. E thënë ndryshe: hyjnorja mund të mendohet vetëm nëpërmjet kontradiktave, në formën e absurdes. Absurdja bëhet kështu shenja e hyjnores. Por le te ndalemi këtu: absurdja pranohet si e tillë dhe merr kuptimin e saj vetëm nëpërmjet një mendimi që i nënshtrohet logjikës. Kontradikta është efikase dhe bëhet reale vetëm nëpërmjet të kuptuarit dhe arsyes që e kuptojnë dhe e hedhin poshtë. Ka njerëz që ndjejnë gëzim nga kontradiktorja dhe kënaqen me të: ajo nuk i shqetëson fare. Por sapo ata heqin dorë nga racionaliteti, nga ky çast nuk ka më absurde, kontradikta humbet drejtimin e saj.

Edhe një herë akoma: "Unë besoj për të kuptuar". Për të kuptuar çfarë? Cila është, pra, ajo që meriton të njihet më tepër se gjithçka? Nga pikëpamja e besimit kjo është fare e qartë, është Zoti.

Zoti është "objekti" i parë që besimi, i ndihmuar nga mendimi racional, përpiqet ta kuptojë. Lidhur me çështjen e tij, në fillim, janë gjykimet negative që imponohen: nuk ka asgjë që të jetë mbi Zotin; nuk ka asgjë që të jetë e huaj për Zotin; nuk ka asgjë që të ekzistojë pa Zotin. Më pas, atij mund t'i jepen të gjitha cilësitë morale: drejtësi, mirësi, mençuri. Si pasojë atij mund t'i njihen të gjitha vetitë metafizike: i gjithëpushtetshëm, i kudondodhur, që i di të gjitha, i përjetshëm. Të gjitha këto cilësi dhe veti së bashku përbëjnë thelbin e tij, qenien e tij. Por edhe duke thënë këtë, përsëri nuk është thënë gjë: në të vërtetë këto fjalë ndryshojnë kur i përdor për Zotin. Për shembull kur flasim për gjithëfuqishmërinë e Zotit, fjala

"gjithëfuqishmëri" merr një kuptim krejt të ndryshëm kur ajo përdoret për qenie që mund të jenë më shumë apo më pak të fuqishme. Po kështu kur thua për Zotin i kudondodhur, do të thotë t'i japësh nocionit të "pranisë" një kuptim krejt tjetër nga ai që ajo ka, kur flasim për praninë e një qenieje, cilado qoftë ajo, në një vend të caktuar. Të flasësh për përjetësinë e Zotit, do të thotë diçka krejt tjetër nga ç'është jetëgjatësia e një qenieje të çfarëdoshme që ne e kemi ndeshur gjatë kohës. T'i drejtohesh mirësisë së Zotit, duke nënkuptuar që Zoti nuk mundet në asnjë mënyrë të jetë i keq sa është Zot, do të thotë t'i japësh termit "mirësi" një kuptim krejt tjetër nga ai kur bëhet fjalë për një qenie që mund dhe duhet të zgjedhë vazhdimisht midis së mirës dhe së keqes.

Pra, për të folur për Zotin ne përdorim fjalët e gjuhës sonë njerëzore, por ne, në njëfarë mënyre, duhet t'i *përkthejmë* papushim në një nivel tjetër. Kur flasim për Zotin gjuha jonë kapërcen vetveten. Duke kapërcyer veten, ajo e kundërshton veten e saj. Në këtë mënyrë kontradiktorja bëhet shenjë e hyjnores: "Unë e besoj, sepse është absurde." Që do të thotë: unë e pranoj që kontradiktorja mund të jetë shenjë e hyjnores.

Kategoritë e Aristotelit nuk zbatohen më. Mendimi ndeshet me antonimi. Më në fund, mund të flitet *për atë që Zoti nuk është*, me një fjalë, të flitet për Zotin me anë të *termave mohuese*.

Kur Agustini thotë se Zoti është i kudondodhur, këtu nuk bëhet fjalë për një panteizëm, për të cilin Zoti dhe bota do të përbënin të vetmin realitet. Agustini, pas Biblës, pohon: *Zoti ka krijuar botën ex nihilo*, duke u nisur nga asgjëja.

Për herë të parë në mendimin perëndimor, ne gjejmë te kristianizmi, sipas traditës çifute, idenë e Krijimit duke u nisur nga asgjëja. Pra Zoti ka ekzistuar "përpara" botës dhe, në një kuptim që s'e kapim dot, "përpara" kohës. Zoti është kështu i përtejshëm. Krijimi ndodhi vetëm, sepse e dëshiroi ai. Dashuria e Zotit ka prodhuar botën. Të gjitha këto fjalë nuk kanë kuptim jashtë besimit. Ato fjalë për fjalë nuk kanë kuptim. Ato kanë vetëm kuptimin që u jep atyre besimi. Prej këtej shtrohet problemi i gjuhës. Në çfarë gjuhe mund të flitet për Zotin e krishterë? Pyetje e cila që nga ajo kohë nuk do të rreshtë kurrë së shtruari. Kjo ka të bëjë me faktin se në shpirtin tonë ka një përmasë të tillë që gjuha nuk e shpreh dot.

Duhen gjetur rrugë të tërthorta, duhen përdorur dredhira, dinakërira për t'i thënë Zotit, megjithë mungesat e gjuhës, atë që duam të shprehim.

Të marrim si shembull, një problem qendror në mendimin e Agustinit: *Trinitetin*.

Në traditën e krishterë, Triniteti shënon tre personat në një person të vetëm hyjnor. Misteri i të treve të cilët s'bëjnë veçse një dhe i njëshit që është tre: Ati, Biri dhe Shpirti i Shenjtë. Tek Agustini, Triniteti merr një kuptim filozofik, kapur pas një të dhëne thelbësore: për kristianizmin, Zoti ka një histori.

Në traditën greke nuk gjejmë gjëkundi një konceptim të hyjnores sipas të cilit, ajo, do të kishte, në kuptimin filozofik të fjalës, një histori. Zoti si një substancë ose si Akt i kulluar është i përjetshëm dhe nuk ka histori. Ne e kemi parë se sipas Platonit shpirti u ngjan Ideve, por ai nuk është një Ide, pikërisht sepse ai ka një histori. Idetë nuk kanë histori, ato janë të pandryshueshme. Në traditën çifuto-kristiane, nuk ekziston vetëm një histori e natyrës si histori e universit; nuk ekziston vetëm një histori e njerëzimit si histori e popujve dhe e kulturave; por ekziston edhe *një histori mbinatyrore* në të cilën vetë Zoti është qenie historike. Historia mbinatyrore, që fillon me Krijimin e botës nga asgjëja, dhe që më pas kthehet nga mëkati fillestar dhe jeta dhe nga vdekja e Krishtit, në histori e shpëtimit, përfundon në të njëjtën kohë po te Zoti. Sepse vetë Zoti u kryqëzua te personi i Birit.

Si duhet kuptuar ky element besimi, i cili, sipas Agustinit paraprin të kuptuarit? Si mund të konceptohet që Zoti, Njëshi i përjetshëm dhe absolut mund të ketë një histori? Në fillim le të përpiqemi ta kuptojmë këtë problem.

Nga gjithçka kemi thënë deri tani lexuesi e kupton pa dyshim përse ajo që është një në fillim duket sikur përjashton çdo histori. Ajo që është një është e pandryshueshme për nga vetë thelbi i saj. Ne mund të mendojmë të ndryshojmë përmbajtjen e asaj që është e shumëllojtë, por nuk mund të mendojmë të ndryshojmë diçka në brendësi të asaj që është Një. Një kujtese: çdo atom është i pandryshueshëm sepse është një. Ajo që është absolutisht një nuk mund të ketë histori. Megjithatë, Zoti i historisë mbinatyrore, apo i historisë së krishterë të shpëtimit, është një Zot që ka një histori.

Por *në të njëjtën kohë* ai është i përjetshëm, qëndron mbi çdo

histori, ai është mbinatyroro-historik. Këtu Triniteti gjen vendin e vet: diçka *ndodh* në brendësi të Zotit. Që kjo të jetë e kuptueshme, duhet që Zoti, që është Një, të jetë në të njëjtën kohë edhe shumës. Kështu, futja e Trinitetit bën "të kuptueshme" një liri historike të Zotit të përjetshëm. Agustini ka gjetur kështu sa një përligjje aq edhe një interpretim historik të Trinitetit.

Triniteti mund ta luajë këtë rol vetëm në rast se uniteti dhe vërtetësia janë me të vërtetë të pranishëm. Në qoftë se këtu dy termat nuk qëndrojnë fort, në qoftë se njëri i sakrifikohet apo i nënshtrohet tjetrit, kuptimi i Trinitetit humbet menjëherë. Të dy duhet të qëndrojnë të paepur, të ndihmojnë reciprokisht dhe të kushtëzojnë njeri-tjetrin.

Kjo është arsyeja përse Agustini merret me herezitë dhe mbi te gjitha merret me arianizmin. Këto herezi kërcënonin vetë funksionin e Trinitetit, njëra palë duke ia nënshtruar të tre personat unitetit hyjnor, të tjerat përkundrazi duke ia sakrifikuar unitetin hyjnor pluralitetit të tre personave.

Një vërejtje lidhur me termat e mësimit trinitar: flitet për "tre persona në një". Koncepti i "Personit" lejon të krijohen disa pështjellime.

Doktrina trinitare më së pari ka qenë formuluar në greqisht: është folur për *tre hipostases*, çka do të thotë fjalë për fjalë: tre mënyrat e shfaqjes, tre aspekte të... Më vonë fjala "hypostase" u përkthye në latinisht me fjalën *personae*, e cila nuk përputhet me termin francez personnes, që më shumë do të thotë "role" apo "personazhe" në kuptimin që kanë në një pjesë teatri. Çdo dramë e teatrit latin, në faqen e parë, paraqet listën e personazheve që do të marrin pjesë, dhe këta janë personae. Ky term ruan ende diçka nga tre *hypostases* greke, domethënë nga tre "rolet" përbërëse të unitetit hyjnor. Përkundrazi, në gjuhët moderne, në frëngjisht për shembull, ideja e tre personave largohet shumë nga tre "rolet". Pa dyshim do të duhet të gjendet kuptimi i tre funksioneve, tre aspekteve aktive, që mundësojnë *marrëdhëniet* në brendësi të unitetit dhe të thjeshtësisë hyjnore.

Ati është thelbi hyjnor, qenia e Zotit; Biri është Fjala, domethënë e Vërteta - sepse e vërteta tingëllon nga çasti kur qenia flet. Në trysninë origjinale të qenies, nuk ka ende të vërteta meqenëse ende nuk ka një mundësi gabimi -ose si kanë dashur ta

quajnë atë që veçohet nga qenia. Biri pra, që është Fjala, është e Vërteta. Dhe Shpirti i Shenjtë është dashuria, nëpërmjet së cilës Ati lind Birin. A mund të konceptohet ndryshe dashuria veçse si dashuri e..., dashuri për...?

Gjithë sa thamë nuk e zgjidh aspak misterin e Trinitetit. Rëndësi ka që lexuesi të mos stepet nga vizioni i pahamendësueshëm i të tre personave të fuqishëm që s'duhen të jenë veçse një, sepse kjo do të krijonte keqkuptime. Këtu mund të na ndihmojnë termat greke dhe latine. Nuk duhet të duash të përfytyrosh Trinitetin. Ne nuk mund të kemi asnjë imazh për të. Por ne mund të ndihmohemi prej tij për t'u përpjekur t'i afrohemi nëpërmjet lirisë sonë, vërtetësisë së përtejme të Zotit një dhe të përjetshëm - duke kërkuar të kuptojmë, duke mos kuptuar, - dhe për të parë humnerën absolute që na ndan prej tij.

Le të analizojmë më nga afër problemin e origjinës së botës dhe të krijimit të saj, si paraqitet në perspektivën biblike. Njeriu shikon përreth vetes së tij dhe habitet: nga ka lindur bota? Ky problem nuk ka zgjidhje. Dhe pa dyshim as që mund të ketë nga vetë struktura e shpirtit tonë.

Grekët pranonin që përherë ka pasur një lloj "lënde të parë" të universit, dhe filozofët u përpoqën të shpjegojnë, duke u mbështetur në imazhe pak a shumë mitike, duke u nisur nga kjo e dhënë, si ishte ndërtuar në fund të fundit universi ashtu siç e njohim ne. E tillë është për shembull: teoria e *kaosit* origjinal, prej të cilit më pas lindi *kozmosi*, domethënë bota e rregullt dhe harmonike.

Tradita çifuto-kristiane ka thirrur për ndihmë nocione krejt të ndryshme. Gjeneza tregon, në mënyrë mitike, si është krijuar universi nga asgjëja.

Krijim i nisur nga asgjëja. Zoti i gjithëfuqishëm e nxjerr botën nga asgjëja. Ka Zot, pa ka botë, por nuk ka materie fillestare të dhënë përjetësisht. Historia e Krijimit shtron problemin e kohës, i cili nuk ka rreshtur gjatë shekujve: përderisa Zoti është, në përjetësinë e tij, koha nuk ekziston; nga kjo lind pyetja, si mund të kuptohet që Zoti, "në një çast të dhënë" të ketë krijuar botën? (Dhe duhet nënvizuar që shprehja "në një çast të dhënë" në këtë kontekst, mbetet krejtësisht e pakuptueshme). Përse në "këtë çast" dhe jo në

një tjetër? E vetmja përgjigje, por që e tejkalon aftësinë kuptuese të arsyetimit tonë, është: *Zoti ka krijuar botën dhe kohën në të njëjtën kohë.*

Është e pamundur të vendoset një lidhje e drejtpërdrejtë ndërmjet kohës dhe përjetësisë. Ne duhet ta kemi të qartë si shtrohet problemi dhe se gjithçka varet nga mënyra si e kuptojmë kohën dhe përjetësinë. Këtu kemi të bëjmë me një nga ato probleme që filozofia ia shtron limiteve të mendimit tonë. Ne nuk mund t'i vëmë kohën dhe përjetësinë ballë për ballë për t'i përplasur dhe për të zbuluar marrëdhëniet e tyre. Në fillim duhet të zbulojmë që kuptimi i këtyre dy termave varet nga njeri-tjetri. Kuptimi që ne vetë i japim kohës dhe përjetësisë përcakton lidhjen që ato kanë në mendimin tonë ekzistencial. Kjo lidhje varet nga mënyra se si secili prej nesh vendoset ekzistencialist në kohën e tij në raport me përjetësinë.

Një parantezë e shkurtër: vërejtja që sapo bëmë nuk ka të bëjë vetëm me problemin e kohës, ajo nxjerr në dritë, për shembull, një tipar thelbësor të mendimit filozofik në përgjithësi. Mendimi filozofik mund të shpaloset vetëm kur ai që mendon, përdor lirinë e tij. Të mendosh në mënyrë filozofike do të thotë të mendosh me lirinë tënde. Liria nuk është vetëm një "organ" mendimi. Në filozofi ajo bën pjesë në "aparatin" tonë të njohjes dhe të të kuptuarit. Kjo është arsyeja që kur shtrojmë një problem filozofik, nuk mund të veçohemi prej tij dhe t'i hedhim poshtë termat duke abstraguar nga vetja jonë.

Ekzistencën e lirisë e kanë mohuar shumë herë, por ajo është përherë e pranishme, madje edhe në vetë fjalën që e mohon atë. Ai që e mohon, e mohon lirisht - në mos kjo nuk është veçse një zhurmë pa asnjë kuptim Nëse do të arrihej të zhdukej me të vërtetë liria e shpirtit, nuk do të kishim as mundësinë për ta mohuar atë. Me thënë të vërtetën as nuk do të ishte e mundur të flitej. Kjo është një e vërtetë objektive, por futet në procesin që përjeton vetë arsyetimi. Do të mjaftonte t'i kthenim sytë nga vetja jonë, me qëllim që të analizojmë përpjekjen e saj, për të zbuluar se akti i të menduarit vë në lëvizje lirinë.

Ne pamë që Krijimi *ex nihilo* shtron problemin e kohës. Problemi shtrohet: çfarë ka pasur përpara kohës? Përpara kohës nuk ka pasur

botë; përpara kohës nuk ka pasur kohë; kështu, përpara Krijimit nuk ka pasur kohë... Fjala "përpara" humb çdo lloj kuptimi jashtë rrjedhës kohore.

Akti i Krijimit nuk prodhohet në kohë, por e prodhon atë. Kjo është arsyeja që te Agustini gjendet ideja që akti krijues i Zotit nuk pushon së prodhuari vetveten. Ai nuk ka qenë i kryer një herë e përgjithmonë. Providenca nuk është një planifikim hyjnor i historisë njerëzore, por një akt i vazhdueshëm i Zotit, i cili nuk është i vendosur në kohë, por e tejkalon atë. Nëse pranohet që Krijimi është një akt i pastër hyjnor që zanafillon nga asgjëja, atëherë problemet e vjetra fillojnë të shtrohen duke marrë një theks të ri. I tillë do të ishte *problemi i së keqes*. Nga vjen e keqja? Zoti, që është i tej për tej me mirësi, nuk mund ta ketë krijuar atë. Por ne nuk mund t'i gjejmë të keqes asnjë origjinë tjetër jashtë Zotit. Sipas interpretimit të Agustinit, i vazhduar nga një traditë e tërë filozofësh, e keqja, në realitetin e krijuar, është shenja e asgjësë nga e cila është nxjerrë. Në njëfarë mënyre, e keqja është shenja e karakterit "të krijuar" të krijesës, që si diçka e krijuar, nuk mund të ketë plotësinë hyjnore. Edhe sikur vetë Zoti të donte t'i jepte krijesës maksimumin e qenies, nuk do të mundte dot, sepse ajo duhet të dallohet prej tij, Qenia duhet të ishte atëherë vetë Krijuesi. E keqja shpjegohet kështu: te krijesa e krijuar nga Zoti gjejmë shenjën e asgjësë nga e cila e kanë nxjerrë. Asgjëja - asaj nuk mund t'i japësh asnjë emër pozitiv - është një mungesë. Kjo mungesë është e pandashme nga kushtet e ekzistencës së krijesës. Ne nuk do të ishim qenie të krijuara nëse në nuk do të ishim "qenie prej mungese". Të jesh një krijesë kjo nuk do të thotë të jesh diçka krejt thelbësore, por do të thotë të mbartësh në thelbin tënd një mungesë që nuk është te Zotin krijues. Pavarësisht nga disa ndryshime të stërholluara, këtu vërehet jehona e asaj që thoshte Sokrati: asgjë nuk është e keqe vullnetarisht. Por te Agustini ka një theks të ri: vullneti është i mirë në vetvete. Ai e do të mirën sepse ajo vjen nga Zoti. Ajo nuk është as asgjë, as mungesë. Ajo është diçka që është. Prova për këtë është se kur bëjmë keq, provojmë të na brejë për këtë ndërgjegjja dhe këto brejtje ndërgjegjeje vijnë nga vullneti i mirë që Zoti ka rrënjosur te ne. Por megjithë këtë ne ndodhemi në varësi të së keqes, që nuk vjen nga Zoti, por nga kushtet e krijesës, së ndarë nga Zoti dhe të mungesës që është e pandashme

prej saj.

Sipas këtij konceptimi e keqja është e qëndrueshme, ndonëse Zoti nuk është përgjegjës për këtë. Ky mendim do të përshkonte krejt Mesjetën.

Agustini është i interesuar për *natyrën e shpirtit*. Atij i duhej patjetër të kishte njëfarë *sigurie* lidhur me këtë gjë. Ne gjejmë tek ai përpjekjen e famshme që e bëri të shquar "*Diskutimin për metodën*" të Dekartit: kërkimi i një sigurie me ndihmën e *dyshimit*. Të dyshosh do të thotë të mendosh, dhe të mendosh, do të thotë të ekzistosh. Ekzistenca e subjektit që dyshon bëhet siguria e parë. Ajo e kërkon këtë siguri.

Kështu shpirti sigurohet për vetveten, për ekzistencën e tij, dhe nëpërmjet kësaj përpjekjeje ai shfaqet para nesh i ndryshëm nga gjithë realiteti material, si një substancë që dallohet nga materia. Shpirti nuk është veçse një lloj materie më fluide, ai i përket një realiteti të një natyre tjetër. Këtu tek Agustini gjejmë gjurmën e Platonit. Shpirti është i një natyre tjetër të realitetit nga sa është materia. Ai është i pavdekshëm sepse është një realitet i të njëjtës natyrë me të vërtetën. Shpirti dhe e vërteta në njëfarë kuptimi janë nga e njëjta substancë. Vdekja e shpirtit do të ishte ndarja midis tij dhe së vërtetës. Por shpirti nuk mund të ndahet nga e vërteta. Ai pra, është i pavdekshëm sikurse vetë e vërteta. Gjithashtu e vërteta është Zoti. "Unë jam rruga, e vërteta..."

Nga kjo lidhje e pazgjidhshme rrjedh se Zoti është *në* shpirt. Është e rëndësishme të kuptohet: për Agustinin shpirti dhe Zoti nuk i qëndrojnë njëri-tjetrit ballë për ballë.

Në kohën tonë *Sartri* ka thënë: nëse ekziston Zoti atëherë njeriu, si liri, nuk ekziston; dhe nëse ekziston liria, atëherë Zoti nuk ekziston. Kjo do të thotë ta kuptosh shpirtin tërësisht të jashtëm ndaj Zotit, Zotin tërësisht të jashtëm ndaj shpirtit dhe raportin midis tyre ta shohësh si një raport forcash. Tek Agustini ne gjejmë të kundërtën. Zoti është i brendshëm te shpirti. Sipas tij, Zoti është *interior intimo meo*, domethënë: më i brendshëm te unë, nga ç'ka më të brendshme tek mua. Zoti tek unë është më qendror sesa uni im. Ai është më në qendër të vetes sime sa unë vetë nuk mund të jem.

Është e kotë të kërkosh një imazh të Zotit duke u ngjitur së

jashtmi deri në majat më të larta; përkundrazi duhet të zhytesh në thellësitë e shpirtit, sepse atje do të gjesh dritën, *interior intimo meo.*

Edhe për ata që sot nuk janë të një mendjeje me besimin e Agustinit është e rëndësishme të përsërisin dhe të kuptojnë synimet e mendimit të tij. Kështu mësohet si të përballosh argumentat e atyre që thonë "Zoti", apo "shpirti" kur në të vërtetë nuk bëhet fjalë as për Zot e as për shpirt, dhe këto fjalë përdoren sikur të ishte fjala për objekte të huaja njëri me tjetrin - çka iu heq atyre gjithë kuptimin.

Në çastin kur për besimtarin Zoti bëhet më i brendshëm sesa vetë vetja e tij, i ashtuquajturi konflikt i lirive nuk ka më kuptim: atë që do Zoti atë dua edhe unë... dhe përkundrazi: ajo që do Zoti është më e brendshme te unë, sesa ajo që unë besoja dhe doja ende atë çast.

Zoti di gjithçka qysh më parë, thotë Agustini. Kjo është ajo që ai e quan paradija hyjnore. Çfarë do të thotë kjo? Zoti është në përjetësi; për të nuk ka as më parë dhe as më pas. Ne flasim për "paradije hyjnore" sepse ne jemi zhytur në kohë. Por për Zotin ajo është një dija e përjetshme, e pranishme në të gjitha kohërat. Nëse për Zotin përjetësia është tërësia e kohës e rrokur prej tij, si me thënë, me një shikim, atëherë si është e mundur që paradija hyjnore arrin të lërë të ekzistojë lirinë e shpirtit, qoftë kjo jo e plotë? Agustini thotë se kjo është paracaktimi (ide që shumë me vonë, do të bëhej vendimtare për zhansenistët dhe për Paskalin). Doktrina e paracaktimit pohon se secili prej nesh është i përcaktuar që më parë nga Zoti për mëshirë apo për mallkim. Kjo ide ka përse të na revoltojë. Për këtë arsye duhet të arsyetojmë mbi kuptimin e saj. Duhet t'i rikthehemi raportit të kohës me përjetësinë. Kur ne marrim me mend se Zoti e di që më parë si do të veprojmë dhe se jemi të paracaktuar qysh më parë nga mëshira apo nga mallkimi, kjo është diçka e padurueshme. Poqe se mendojmë me të vërtetë -pa qenë aspak nevoja të përfytyrojmë - se për Zotin koha si me thënë është zhdukur, në kuptimin që ajo ka marrë fytyrën e përjetësisë, atëherë çështja paraqitet krejt ndryshe. Nëse Zoti për shembull mund të kujtohet për të ardhmen sikurse ne kujtohemi për të kaluarën, atëherë kujtimi i tij nuk e përcakton që më parë as të ardhmen dhe as njerëzit për një fat të tillë apo të atillë. Sepse Zoti është brenda përjetësisë. Ne ndodhemi përpara një misteri, dhe aspak

para një keqkuptimi, sikurse thonë disa. Një mister të cilit nuk i shpëton - edhe jashtë mendimit të Agustinit -, problemi i kohës dhe i përjetësisë. Asnjë konceptim njerëzor, nëse ne e analizojmë nga afër, nuk është i qëndrueshëm në këtë pikë: vjen një çast kur ai kundërshtohet dhe hidhet poshtë.

Pra ka një mister të kohës. Kjo është njësoj sikur të kishte në shpirtin tonë diçka jolëndore që hedh tej kohën. Domethënë, habia e shprehur nga Agustini (sikurse e kemi thënë më lart) tek Rrëfimet është krejtësisht e përligjur: me të vërtetë e kaluara nuk ekziston më, e ardhmja nuk ekziston ende, e tanishmja nuk është veçse një limit abstrakt - nuk ka kohë. Ne jemi të detyruar të kërkojmë shpëtim te diçka që e tejkalon kohën, qoftë kjo koha që na është dhënë, qoftë kjo një kohë e "menduar". Por ajo që kemi bërë duke kërkuar ndihmë dhe që na është dukur e domosdoshme për të pasur kohë, ngjan në të njëjtën kohë sikur e mohon dhe e shkatërron kohën.

Po qe se është përjetësia, koha nuk është. Poqe se nuk është përjetësia, aq më tepër mund të jetë koha.

Këtu qëndron misteri i jetës sonë njerëzore.

Agustini ndodhet në pragun e filozofisë së krishterë. Ai ende i përket Antikitetit, ai është aq afër mendimtarëve të lashtë, nga Platoni tek Plotini. Megjithatë ai paraqet disa tipare jashtëzakonisht moderne: mendimi i tij mbi kohën, kërkimi ekzistencial i rrjedhës kohore ashtu si e jetojnë njerëzit; misteret e kushtit njerëzor, marrëdhënia midis Krijuesit dhe krijesës, ndërmjet kohës dhe përjetësisë; kërkimi këmbëngulës për një mendim të qartë, i vetmi që është i aftë, të shprehë pikërisht thellësinë dhe natyrën e pashmangshme të misterit, për të jetuar atë dhe për t'i bërë dhe të tjerët ta jetojnë - të tëra këto janë tipare moderne.

Këtu qëndron pa dyshim arsyeja përse edhe sot vazhdojnë ta lexojnë dhe ta studiojnë.

Për vete nuk e përdor shpesh termin "mister". Unë flas më tepër për probleme. Termi "problem" këtu shërben për të shënuar një pengesë në të cilën pengohet mendimi ynë, dhe që nuk vjen thjesht nga ndonjë dobësi e shpirtit tonë, por ka të bëjë me thelbin e jetës sonë, me gjendjen tonë në botë si qenie që mendojmë, e cila, për këtë

arsye nuk pranon asnjë zgjidhje përfundimtare. Duhet bërë dallimi midis një pyetjeje dhe një problemi. Kur ne bëjmë një pyetje të thjeshtë, mund t'i japim asaj një përgjigje. Por nëse bëjmë një "pyetje" së cilës mund t'i japim përgjigje vetëm me një "pyetje" të re, e cila mund të hedhë dritë mbi atë që është e pamundur të kapet prej nesh atëherë ne flasim për një "problem".

Kështu në çdo problem ka një mister. Densiteti i tij, efektet e tij janë të mistershme. Dhe "zgjidhjet" që provojmë t'u japim nuk janë veçse rreze drite të hedhura rreth misterit, jo për ta shkatërruar, por për ta bërë të kapshme thellësinë e tij.

Në filozofi një mister nuk shkatërrohet. Kur hedhim dritë mbi të ai bëhet atëherë më i thellë. Në këtë kontekst, unë do të dëshiroja të rimerrja temën agustiniane të parapërcaktueshmërisë, dhe ta dalloja nga nocioni i fatalitetit, i fatit. Fataliteti ka diçka të ngurtë, të fiksuar qysh më parë, ndërkohë që parapërcaktimi i referohet një origjine hyjnore, të pranishme në çdo kohë dhe që është jo vetjake. Zoti i Agustinit është një Zot i gjallë, që nuk mund të përfytyrohet, të cilit ai i beson dhe që është më i thellë sesa ai vetë. Kjo është arsyeja përse parapërcaktueshmëria nuk ka ngurtësinë e një plani të përpunuar qysh më parë. Është vetë jeta e Zotit në përjetësi që lind në përjetësi këtë paracaktueshmëri - apo më mirë atë që ne e quajmë kështu, duke futur aty, jo sipas nesh, por sipas natyrës sonë, të qenurit në kohë.

Vërejtje të tilla duken si belbëzime, por ato mund ta nxisin lexuesin që për ta kuptuar më mirë, të zhytet në veprën e Agustinit.

Le të lëmë mënjanë shumë shekuj; patristikën; neoplatonizmin; një numër mendimtarësh të mëdhenj.

Le të marrim në shqyrtim filozofinë mesjetare, më shumë se gjashtëqind vjet pas Agustinit, aty rreth vitit 1100.

Përse filozofia mesjetare mban emri skolastike? Ky emër vjen nga latinishtja schola, që do të thotë "shkollë". Bëhet fjalë pra, për një filozofi shkollë. Mendimi skolastik zhvillohet në kuadrin e Kishës së krishterë. Ai i bindet parimit që tashmë e kemi përmendur: *Fides quaerens intellectum,* "Besimi në kërkim të njohjes."

Ne nuk do të shohim veçse disa shembuj të këtij kërkimi - çka nuk do të thotë aspak se kemi të bëjmë me një periudhë gjatë së cilës mendimi ishte primitiv apo i ngathët. Në fakt, skolastikët, duke diskutuar për marrëdhëniet midis besimit dhe arsyes, kanë përpunuar një gjuhë filozofike, konceptet e së cilës janë në mënyrë të shkëlqyer të saktë dhe të thellë. Në krahasim me to, mjetet shprehëse të shumë filozofëve modernë duken të trashë dhe të thjeshtëzuar. Është e vërtetë që dallimet e holla që bëjnë skolastikët herë-herë kanë çuar në një virtuozitet artificial dhe krejt verbal: por shumë terma që ata kanë krijuar mund t'i jepnin ende më shumë qartësi dhe koncizitet mendimit filozofik bashkëkohor.

Anselmi i Kantërbërisë dhe "prova ontologjike".

Nga Anselmi i Kantërbërisë (1033-1109) ne do të shohim këtu vetëm *provën ontologjike* të tij, që shpesh quhet *argumenti ontologjik.* Është fjala për të provuar ekzistencën e Zotit, jo për të bindur me të mosbesimtarët, por për të forcuar besimin e një bashkësie murgjish duke i sqaruar ata për përmbajtjen e tij. Në njëfarë kuptimi, kjo provë ontologjike është jashtëzakonisht e thjeshtë: Zoti është i përkryer, përkryerja nënkupton ekzistencën.

Përse? Në qoftë se Zoti do të ishte i përkryer pa ekzistuar, do të ishte e mundur të mendohej një qenie tjetër po aq e përkryer sa ai dhe që, për më tepër, do të kishte ekzistencë. Atëherë kjo qenie do të ishte akoma edhe më e përkryer sesa Zoti. Pra përkryerja e nënkupton ekzistencën.

Ta formulojmë provën me terma të tjera: kur ne themi "Zoti" ne paraqesim konceptin e Zotit. Ky koncept përmbledh në vetvete të gjitha përkryshmëritë, duke përfshirë ekzistencën. Kjo do të thotë: ekzistenca i përket *thelbit* të tij. Në filozofi quhet "thelb", gjithçka që përbën kuptimin e një koncepti, ajo që nuk mund t'i mungojë konceptit pa i shkatërruar kuptimin e tij. Me një fjalë ky është përkufizimi i tij.

Thelbi i konceptit të "Zotit" është të bashkojë në vetvete të gjitha përkryshmëritë, duke përfshirë ekzistencën. Dhe përderisa ky koncept "Zot" përmbledh të gjitha përkryshmëritë, prej këtej në mënyrë të domosdoshme rrjedh se Zoti ekziston. Nëpërmjet këtij përfundimi, kalohet nga analiza *logjike* e konceptit të Zotit në pohimin *ontologjik* të ekzistencës së tij, të pranisë së tij si qenie. Kalohet nga logjikja tek ontologjikja.

Le të qëndrojmë në këtë pikë, sepse këtu shtrohet një problem i rëndësishëm. Ne mendojmë një trekëndësh të çfarëdoshëm dhe themi: shuma e të tre këndeve në këtë trekëndësh është e barabartë me 180°. Ne kemi të drejtë, cilado qoftë forma e këtij trekëndëshi, edhe sikur mos kemi përpara, të vizatuar ose të prerë asnjë trekëndësh. Pra, mjafton që të arsyetosh mbi konceptin e trekëndëshit për të arritur në disa rrjedhoja që të bindin logjikisht, për shembull, shuma e tre këndeve është e barabartë me dy kënde të drejtë. Por logjika nuk imponon ekzistencën faktike të një trekëndëshi. Në argumentin ontologjik është koncepti "Zot" që kërkohet; por përderisa atje zbulohet ekzistenca si një element i domosdoshëm, situata nuk është më e njëjtë me atë të trekëndëshit; kur flitet për konceptin "Zot", për përkryshmërinë e tij, ekzistenca është element përbërës. Nuk ka asnjë kontradiktë nëse e koncepton trekëndëshin si objekt logjik por joekzistues, përkundrazi, sipas Anselmit, ka kontradiktë ta mendosh Zotin si joekzistues, me që ekzistenca bën pjesë në thelbin e tij. Në thelbin e trekëndëshit bëjnë pjesë tre këndet, por jo ekzistenca. Por ekzistenca bën pjesë në

përkufizimin e Zotit dhe, sipas provës së Anselmit, kjo është arsyeja përse është e mundur dhe e domosdoshme - kur flitet për Zotin dhe vetëm në këtë rast - që të kalohet nga logjikja tek ontologjikja, nga domosdoshmëria logjike në pohimin e qenies.

Një mënyrë e tillë të arsyetuari në fillim na duket krejtësisht e huaj, është e vështirë ta përtypim. Megjithatë, sa më shumë të merremi me filozofi, aq më shumë do të bindemi për faktin që në raste të tilla, ia vlen më mirë ta kërkosh gabimin ose mungesat tek vetja jonë sesa tek vepra që kërkohet të kuptohet.

Më së pari, ne mund të vëmë në dyshim, që argumenti ontologjik përbën një provë me tërë kuptimin e fjalës. A është ai diçka që të imponohet? A është ai i aftë të bindë, apo edhe të forcojë besimin e një besimtari? Përgjigjja mund të jetë edhe negative. Por ajo mund të na ndihmojë për të zbuluar kuptimin dhe premisat e vënies në dyshim prej nesh të ekzistencë së Zotit.

Kur shtrojmë këtë pyetje, ne nuk e dimë tamam se çfarë kërkojmë, sepse nuk e dimë tamam se çfarë duam të themi kur themi "Zot". Ne nuk e dimë tamam se çfarë dëshirojmë të themi me "të ekzistosh"; "të ekzistosh" merr kuptime krejt të ndryshme në varësi nga ajo për çfarë bëhet fjalë; një trekëndësh "ekziston" ndryshe nga një mollë dhe ndryshe nga një njeri; një njeri "ekziston" ndryshe nga një mollë dhe kështu me tej. Çfarë kuptimi i japim ne "të ekzistuarit" kur bëhet fjalë për Zotin? Dhe cilave kushte u jemi nënshtruar kur interesohemi për ekzistencën e tij?

Duke imituar nëpërmjet vetë mendimit tonë argumentimin e provës ontologjike, duke e "imituar" atë së brendshmi, ne zbulojmë këtë gjë: ose flasim për ekzistencën e Zotit sepse ne flasim për *Zotin tonë*, për Zotin të cilit i besojmë dhe të cilit i atribuojmë tërësinë e natyrës së tij hyjnore - kjo do të thotë që ne e pranojmë se ai është dhe që ekzistenca e tij nuk mund të vihet në dyshim; ose ne kuptojmë me Zot një *koncept* abstrakt që nuk është Zoti, e prej këtej rrjedh se ekzistenca nuk i përket në mënyrë thelbësore, në atë mënyrë që ajo mund të mohohet.

Ne zbulojmë kështu një gjë të çuditshme, atë që është e pamundur të *provosh* ekzistencën e Zotit, sepse ekzistenca e tij nuk ka kuptim veçse nga pikëpamja e besimit. Ose besohet tek ai, ose nuk besohet te ai. Pikëpamja neutrale, e jashtë kësaj alternative, që

do të lejonte të përpunohej dhe të vlerësohej një provë, nuk ekziston.

Pra nuk është e mundur të shtrohet pyetja e ekzistencës së Zotit si do të shtrohej kjo pyetje në lidhje me qeniet e tjera. Premisat e tij janë të ndryshme. Ose Zoti është *i pranishëm* qysh në fillim, në qoftë se me të vërtetë flitet për Zotin, ose nuk e ke aspak në shpirt dhe nuk bën gjë tjetër, veçse shqipton këto fjalë; kështu mund të vësh në dyshim ekzistencën e tij ose edhe ta mohosh atë; por atëherë *e kujt* është ekzistenca?

Siç shihet: prova ontologjike është një zbulues: ajo na lejon të njohim vetë gjendjen tonë përballë problemit të besimit.

Edhe diçka tjetër për sa i përket Anselmit. Në historinë e filozofisë, ai figuron nder mbrojtësit e *realizmit* kundër *nominalizmit*. Pra, për të kuptuar më mirë, se përse bëhet fjalë, le të kthejmë vështrimin pas. Ne e kemi parë Platonin të pohojë realitetin ontologjik të Ideve, ndërsa Aristotelin të këmbëngulë për të nxjerrë në dritë funksionin logjik të ideve të përgjithshme. Ky ndryshim midis Platonit dhe Aristotelit përmbante në embrion mundësinë e një *grindjeje të universaleve*.

Universalet janë idetë e përgjithshme. Stoikët thoshin: unë shoh kalin, por jo kalërinë. Ata ishin nominalistë. Universale janë nocione si "kalëria", që përfshijnë *të gjithë individët* e një lloji - për shembull: kalëria përfshin të gjithë kuajt që jetojnë sot, që kanë jetuar apo që do të jetojnë, sikurse edhe të gjithë kuajt e sajuar nga artistët dhe poetët.

Grindja e universaleve i ka ndarë mendimtarët e Mesjetës në partizanë dhe në kundërshtarë të realitetit të ideve të përgjithshme. Thelbi i asaj që ishte hedhur në diskutim, i cili nuk kapet gjithmonë, ishte i rëndësishëm. Por, mbi të gjitha në rrënjë të kësaj grindjeje ka një habi: të gjitha emrat që ne përdorim - me përjashtim të emrave të përveçëm - kanë një kuptim të përgjithshëm, por në jetë ne nuk hasim veçse qenie të veçanta. Në të folur asgjë nuk përputhet me këtë veçori, e cila me të vërtetë nuk mund të shprehet. Por në jetë asgjë nuk përputhet me termat e përgjithshme të gjuhës. Një mospërputhje e habitshme.

THOMA D'AKUINI
(1225-1274)

Për të filluar, ja disa të dhëna biografike. Thoma d'Akuini lindi në Itali dhe edukimin fillestar e mori në manastirin e Mont-Cassinit. Ai ishte tetëmbëdhjetë vjeç kur hyri në urdhrin e Dominikanëve. Pasi kishte qenë nxënës i Albertit të Madh të Këlnit, ai dha vetë mësime në Paris, Orvieto, Viterbo dhe Romë. Vdiq më 1274.

Aristotelizmi

Siç e kemi parë, vepra e Aristotelit, pasi thuajse ishte zhdukur nga Evropa, ku nuk njihej më veçse *fizika (Teoria e natyrës)*, u soll nga Doktorët çifutë dhe arabë pasi kishte kaluar në Afrikën e Veriut dhe në Spanjë. Atëherë ajo ushtroi një ndikim të madh.

Aristotelizmi përfaqësonte një kulm të kulturës antike. Për nga teknika intelektuale si dhe nga aparati konceptual që zotëronte, ajo dëshmonte për një nivel zhvillimi mjaft më të lartë nga ai që kishte arritur mendimi i krishtere i asaj kohe.

Në atë kohë, ata që merreshin me filozofi ishin mbi të gjitha pjesëtarë të klerit që kishin studiuar veprën e Aristotelit. Ajo i ndau mendjet në dy kampe. Një palë, të mbërthyer nga admirimi, dëshironin me çdo kushte të ruanin sa të ishte e mundur më shumë nga doktrina aristoteliane, duke marrë në sy rrezikun që të shihnin traditën e krishterë të mbytur nga prurja e mendimit antik; të tjerët, përkundrazi, mbaheshin me forcë pas traditës krishtere dhe mbroheshin me pasion kundër çdo ndërfutje pagane.

Thoma d'Akuini - që për Kishën katolike do të bëhej Shën Thoma, "Doktori ëngjëllor" i njohur si autoritet për doktrinën e vet - u ndodh përballë kësaj përçarjeje shpirtërore. Ai mori përsipër një detyrë me rëndësi të madhe historike: u përpoq të realizonte një sintezë ndërmjet aristotelizmit dhe traditës krishtere.

Lidhur me Aristotelin, ne kemi përmendur tre ndërtuesit më të mëdhenj të sistemeve që gjenden në historinë e filozofisë: në Antikitet Aristoteli, në Mesjetë Thomai, në epokën moderne Hegeli. Do të duhej një jetë e tërë për të studiuar veprat e secilit prej tyre. Ne do të kufizohemi këtu në disa aspekte. Ne thamë se Thomai është përpjekur të realizojë një sintezë ndërmjet aristotelizmit dhe traditës së krishtere. Më së pari ai huazon nga Aristoteli konceptin e hierarkisë dhe të vazhdueshmërisë të qenieve që popullojnë botën. Objekti i tij ishte uniteti i botës së krijuar. Siç e kemi parë, për Aristotelin, sikurse për të gjithë mendimtarët antikë, bota nuk ka qenë e krijuar. Ideja e një Krijimi radikal ka qenë e huaj për ta.

Tani, në perspektivën e krishterë, bota është një botë e krijuar. Në njëfarë mënyre, Thomai huazon nga Aristoteli skemën e një hierarkie të vazhdueshme krijesash. Në skemën aristoteliane ne gjetëm në fillim bimët, pastaj kafshët, pastaj njerëzit. Përveç kësaj kishte dhe një hierarki mes pjesëve të ndryshme përbërëse që përbëjnë njeriun, si dhe hierarkisë midis niveleve të ndryshme të shpirtit. Më së fundi, në majë fare ishte Veprimi i kulluar, tek i cili njeriu nuk merr pjesë veçse nëpërmjet një pjese të intelektit të tij, intelektit aktiv. Si e përputh Thomai këtë skemë me konceptet e krishtera? Ai ndërton hierarkinë e mëposhtme: duke nisur nga poshtë, ndodhet hierarkia e formave të mpleksura pak a shumë me materien. Mbi të gjitha këto, ndodhet hierarkia e formave të kulluara, jomateriale, të çliruara nga çdo materie. Dhe midis njërës dhe tjetrës, në skaj, ndodhet ajo që është më e larta e formave materiale dhe më e ulëta e formave të kulluara, domethënë *shpirti* ashtu sikurse jeton në qenien njerëzore.

Shpirti njerëzor është më e larta e formave të përziera me materien, ai është i lidhur me trupin (siç e kemi parë, Aristoteli e shihte shpirtin si formë të trupit). Por ai është gjithashtu më e ulëta e formave të kulluara. Mbi të ngrihet hierarkia e formave të kulluara, pa asnjë materie: hierarkia e *ëngjëjve*.

Ne ndeshim këtu një koncept krejt të ri që nuk vjen nga Aristoteli, por që në njëfarë mënyre zhvillon hierarkinë e pandërprerë, të huazuar nga filozofi antik. Nga kjo rrjedh: poshtë, format materiale; sipër, format e kulluara (ëngjëjt); ndërmjet të dyjave, shpirti njerëzor, sa material aq dhe i kulluar. Nga ana e tyre, ëngjëjt, përbëjnë një hierarki. Por, ndërmjet llojeve të ndryshme të

ëngjëjve, ajo nuk ekziston si tek format materiale. Çdo lloj, në hierarkinë e qenieve të gjalla, përmban një numër të madh individësh. Në hierarkinë e ëngjëjve, në të kundërt, në çdo shkallë, nuk ka veçse *një ëngjëll të vetëm.*

Kjo kuptohet kështu: sipas Thomait, një racë përbëhet nga një shumësi individësh, pikërisht, sepse është formë *materiale;* materia përsërit, në njëfarë mënyre, me përtaci, format. Por sapo kalohet tek format e kulluara, nuk ka më përsëritje. Çdo shkallë e hierarkisë është unike, dhe në secilin nivel nuk ka veçse një ëngjëll të vetëm.

Ky trajtim mund të shkaktojë habi. Megjithatë ai i përgjigjet një nevoje të thellë të shpirtit njerëzor. Ajo çka është unike, ajo që shihet vetëm një herë, ajo që nuk mund të përsëritet, është në mënyrë të pakrahasueshme më e çmueshme sesa ajo që na jepet në sasi të madhe, sesa ajo që mund të shkëmbehet apo të zëvendësohet.

Ajo që është e vetme përfaqëson, si me thënë, vlerën në gjendje të kulluar. Sipas Thomait, duke nisur nga niveli ku nuk ka më materie, gjenden vetëm qenie përherë unike, të varura nga një qenie e vetme supreme, Zoti.

Thomai shton pyetjen: në fund të fundit si mundemi ne të *flasim për Zotin?*

Në fillim të paraqesim një vërejtje të rëndësishme: argumentin ontologjik të dhënë nga Anselmi, Thomai nuk e pranon. Përse? Sepse, thotë Thomai, paraqitja e tij mbështetet e gjitha në idenë se ne, që nuk jemi veçse qenie njerëzore, kemi bërë Zotin. *Ne* mendojmë një Zot të përkryer, përkryerja e të cilit nënkupton ekzistencën. Por kjo do të thotë të kalosh përtej asaj që shpirti njerëzor është i aftë të mendojë. Nuk është provuar që të jetë i drejtë një përfundim i nxjerrë për ekzistencën e Zotit duke u nisur nga ideja që qeniet njerëzore kanë për të. Kjo ide mund të jetë e papërshtatshme. Thomai e sheh nga një këndvështrim krejt të ndryshëm.

Për këtë, mund të vërehet një tipar i mendimit të Thomait që duket si i Aristotelit: përpjekja e tij për të nxjerrë gjithnjë në pah *vazhdimësinë.* Kuptimi i tragjikes, i copëzimit, i çarjes, është i huaj për të. Për shembull ne e kemi ndeshur tashmë tek Agustini, funksionin paradoksal të absurdes. Në të kundërt, Thomai, përpiqet me të gjitha mënyrat e mundshme të bëjë të qartë vazhdimësitë e

përtejme, të cilat duhet të na çojnë te origjina më e fundit. Kështu, ai nuk merr thjesht konceptin e Zotit siç është në shpirtin njerëzor, si bën Anselmi në provën ontologjike. Ai kërkon t'i afrohet një koncepti të përshtatshëm të Zotit duke ngjitur në tërë gjatësinë e qenieve që kemi njohur deri në pikën më të skajshme që mund të arrihet, ku gjendet koncepti i Zotit. Kjo është një metodë aristoteliane. Një shembull: ne shohim qenie që janë në lëvizje; ka lëvizje në univers. Nga vjen kjo lëvizje? Çdo lëvizje është e transmetuar nga një qenie në lëvizje, që është motori i saj. Nëse ne do t'i ngjitemi gjithë zinxhirit të motorëve, do arrijmë të pranojmë një motor të parë, që për rrjedhojë, vë në lëvizje gjithë pjesën tjetër, por që vetë nuk lëviz, që mbetet i palëvizshëm. *Ky motor i parë i palëvizshëm* është Zoti.

Një shembull tjetër: ne analizojmë një fenomen dhe kërkojmë t'i gjejmë shkakun. Ky shkak është rrjedhojë e një shkaku tjetër, që nga ana e vet është pasojë e një shkaku tjetër dhe kështu më tej. Kur ngjisim kështu zinxhirin e shkaqeve, do arrijmë të mendojmë se patjetër do gjendet një shkak që nuk është si pasojë e një tjetri. Në filozofi, ky shkak quhet *shkaku i parë*. Ky është një shkak që në vetvete nuk ka një shkak. Ai nuk është shkaktuar nga diçka tjetër, që është jashtë tij. Në latinisht atë e quajnë *causa sui*, domethënë "shkak i vetvetes". Ai është shkaku i vetes së vet. Ky është Zoti.

Ideja e motorit të parë dhe e shkakut të parë janë shumë të afërta njëra me tjetrën. Thomai nuk niset nga një ide të cilën ai do ta gjente krejt të formuar në shpirtin e njerëzve, siç bën argumenti ontologjik, por nga përvoja: nga gjërat në lëvizje, nga marrëdhëniet shkakësore. Kjo është gjithashtu pika e nisjes e Aristotelit. Duke filluar që këtej, ne ngjitemi përgjatë zinxhirit të lëvizjeve të transmetuara, të shkaqeve dhe të pasojave, dhe drejtohemi kështu drejt motorit të parë, deri në shkakun e vetvetes pa të cilin i gjithë zinxhiri do të ishte i pakapshëm. Në këtë skaj të fundit të vazhdimësisë, në njëfarë mënyre, Zoti mund të parandjehet.

Një shembull tjetër: të gjitha qeniet që ne hasim në jetë janë *të rastit*, çka do të thotë se ekzistenca e tyre varet nga diçka tjetër sesa nga ato vetë, pra ato janë të varura. Pra ato fare mirë mund *të mos ekzistonin*. Nëse babai dhe nëna ime nuk do të ishin takuar unë nuk do të ekzistoja. Unë jam një qenie e rastësishme, e cila nuk e ka

domosdoshmërinë e ekzistencës në veten e saj. Nëse, thotë Thomai, të gjitha qeniet janë të rastësishme, cila është pra ajo forcë që i bën qenie? Nga e rastësishmja në të rastësishme, duhet të ngjitesh deri në atë pikë nisjeje ku qëndron *qenia e domosdoshme*, mbi të cilën mbështetet gjithçka. Kjo domosdoshmëri fillestare, kjo qenie e domosdoshme që iu jep qenie të gjitha qenieve të rastësishme, është Zoti. Ne e shohim Thomain të ngjitet kështu, çdo herë, përgjatë një vazhdimësie në të cilën asnjë element nuk është i mjaftueshëm, deri tek një ide supreme, ku ai i afrohet Zotit.

Nga ana tjetër, duke marrë në konsideratë botën empirike, Thomai, beson të zbulojë atje një rregull dhe një qëllimësi. Ajo që ngjet në botë duket se ka një kuptim. Diçka kryhet në të, ajo synon drejt diçkaje. Ajo nuk është e sunduar vetëm nga shkakësia, ajo synon gjithashtu drejt një qëllimi. Ne arrijmë të shohim veprimin e Zotit në botë dhe ne e parandjejmë që ai është qëllimësia e saj.

Të gjitha këto skema të mendimit ndryshojnë thellësisht nga paraqitja e provës ontologjike. Bëhet fjalë për lëvizje, për progres, për ngjitje deri te absolutja. Tek Thomai ne nuk hasim asnjë lloj mosvazhdimësie rrënjësore midis botës së krijuar dhe realitetit hyjnor, asnjë çarje tragjike midis mendimit dhe kufirit të tij përfundimtar. Në njëfarë mënyre, ky kufi ndodhet në brendësi të fushës së kapshme nga mendimi dhe mbetet për të plot kuptim.

Dhe megjithatë, Zoti si koncept përfundimtar qëndron përtej të gjitha koncepteve njerëzore. Është pikërisht kjo arsyeja se përse Thomai e gjykonte konceptin njerëzor "Zot" si të pagoditur që shërbente si themel për mendimin ontologjik. Pas kësaj, si mund të flasim ne për Zotin? Si mund t'i afrohemi atij? Thomai ka menduar gjithnjë se për të njohur Zotin duhet të vihesh në lëvizje. Cila është rruga? Thomai njeh dy: njëra është via negationis, tjetra është via eminentis.

Via negations: *rruga e mohimit.*

Ne nuk mund të pohojmë asgjë që të jetë adekuate me Zotin. Gjuha jonë është njerëzore, shumë njerëzore. Por ne mund të themi atë që Zoti nuk është. Për shembull: ne mund ta përjashtojmë se Zoti është një qenie e kushtëzuar, e rastësishme, përderisa ai - si një qenie e

domosdoshme - që iu jep qenie gjithçka që është e rastësishme. Ne mund të jemi qenie të rastësishme, por Zoti nuk mund të jetë. Pas asaj që ne pamë ndër të tjera, lidhur me hierarkinë e formave materiale dhe të formave të kulluara, është e qartë që Zoti nuk është një trup. Ai nuk është zotnia plak me mjekër që astronauti Gagarin ka thënë se nuk e hasi në hapësirë. Zoti nuk është as mangësi, as mosprani dhe kështu me radhë.

Ne mund të themi pra, *në mënyrë negative*, shumë gjëra për Zotin pa pretenduar ta thjeshtësojmë deri te normat njerëzore. Duke thënë se çfarë nuk është ai, ne mund të ruajmë të paprekur karakterin e tij absolut.

Rruga tjetër: *via eminentae*

Ne nisemi nga cilësi me të cilat jemi familjarizuar tek qeniet e krijuara, dhe i ngremë ato aq lart sa ato e kalojnë përfytyrimin tonë. Ne themi për shembull për një njeri se ai është i mirë, po këtë e themi edhe për Zotin. Është e qartë se fjala "e mirë" nuk ka të njëjtin kuptim në të dy rastet. Kur ne themi për një njeri se ai është i mirë, kjo do të thotë se ai ka mundur egoizmin e tij. Pranohet se ai mund të kishte qenë egoist. Për Zotin, problemi i egoizmit nuk shtrohet. Fjala "i mirë" gjendet e zhvendosur në një plan tjetër dhe kuptimi i saj ndryshon kur ajo thuhet për Zotin."I mirë" shënon një përkryerje kaq të lartë sa kjo fjalë kapërcen në fund të fundit çdo dallim ndërmjet cilësive të ndryshme të mundshme deri në humbjen e kuptimit e saj të përcaktuar njerëzor.

Kështu pra, sipas Thomait, Zoti ndryshon tërësisht nga të gjitha qeniet që ne njohim; dhe megjithatë ne nuk duhet të heqim dorë për ta njohur Zotin për aq sa është e mundshme dhe të shprehim atë që besojmë se njohim prej tij.

Kështu Kisha katolike pohon se mëshira hyjnore kurorëzon arsyen, ajo nuk e kundërshton atë. *Gratia perficit ratitonem.* Duhet pra, ta përdorim arsyen për aq sa ajo është e mundur, dhe kur e përdorim atë në masën e duhur, përdorimi i saj është i ligjshëm. Por duhet të dimë që në fund, në shkallën më të lartë, do të kemi nevojë për besimin, pa nënkuptuar me këtë, sipas vështrimit të Thomait, asnjë lloj sacrificium intellectus, sakrifice të arsyes.

Sacrificium intellectus do të ishte gjendja e një njeriu që s'pranon të vërë në shërbim të tij arsyen e vet, duke e gjykuar si të mangët apo si profane, me qëllim që t'i hapet tërësisht frymëzimit hyjnor. Një gjë e tillë nuk haset tek Thomai, për të cilin arsyeja njerëzore është një dhuratë e Zotit. Mëshira hyjnore nuk do ta hedhë poshtë, as do ta përgënjeshtronte; ajo vetëm do të zëvendësonte përpjekjet e arsyes atje ku ato s'do të ishin më të mjaftueshme.

Këtu vjen në ndihmë një koncept thelbësor, ai i *analogjisë*. Për të kapur sa më thjesht kuptimin le të shohim për shembull termat e mëposhtme: një mollë, një qen, një njeri, një teoremë gjeometrike, Zoti... Mund të thuhet për një mollë që është mollë e mirë; mund të thuhet për një qen që është qen i mirë; kjo mund të thuhet për një njeri; dhe për një teoremë gjeometrike; dhe për Zotin. Për secilin nga këto terma mund të thuhet "i mirë". Fjala "i mirë" a ka çdo herë të njëjtin kuptim? Shihet qartë se jo. Kur unë kafshoj një mollë, e cila kërcet nën dhëmbë, që është tërë lëng dhe ka shije të mirë, ajo është një mollë e mirë. Kur flas për qenin, unë s'dua të them asgjë të tillë. Kur bëhet fjalë për një njeri, është akoma edhe më ndryshe dhe kur bëhet fjalë për Zotin, është një gjë krejt tjetër.

Në shembujt që morëm më sipër, termi "i mirë", nuk ka të njëjtin kuptim në të gjitha nivelet, nuk është pra as njëkuptimor as dykuptimor; kuptimi i tij, në nivele të ndryshme ku ai është përdorur, nuk është as krejtësisht i ndryshëm as i njëllojtë. Ai është *analog:* ndërmjet ndryshimeve ai ruan diçka të pandryshueshme. Falë doktrinës së analogjisë - që nënvizon edhe një herë rëndësinë e vazhdimësisë në mendimin e Thomait - ne kemi mundësi t'i japim Zotit cilësi të ndryshme. Këto cilësi, ne i huazojmë në nivelin njerëzor, ku na janë bërë familjare. Falë analogjisë, ne u japim atyre, përtej kuptimit të tyre të zakonshëm, një përmasë dhe një përmbajtje të përtejme. Metoda analogjike në njëfarë mënyre bashkohet me *via eminentiae*. Është shtytja e analogjisë ajo që lejon të ngrihen cilësitë njerëzore në nivelin që ato mund t'i jepen qenies supreme, Zotit, për të bërë të mundur përshkrimin e tij ndërkaq që është përtej çdo përfytyrimi.

Kjo mënyrë të arsyetuari, përbëhet nga dallimet dhe nga vazhdimësia, është karakteristike e Thomait. Mendimi i tij

karakterizohet sa nga transparenca aq edhe nga qartësia. Ai është krejt në antipod me çdo mënyrë patetike të zgjidhjes së problemeve. Pa klithma dëshpërimi, pa hone, pa tragjizëm, ky mendim i kthjellët lartohet - si arti gotik i shekullit të tij - nga shkalla në shkallë, pa ndërprerje. Një klimë e tillë, një stil i tillë të menduari bie shumë në kontrast me atë që na është bërë zakon sot. Unë do të doja të jepja edhe një herë një ide të formës së përshtatur nga Thomai për të paraqitur mendimin e tij. Vepra e tij *Somme teologjike* është e ndarë në kapituj. Në krye të secilit prej tyre, shtrohet një problem në formë alternative: *utrum... an...* , domethënë: "kjo është kështu... apo më mirë, është e kundërta?" Lexuesi e kupton menjëherë, në mënyrë të qartë, se çfarë problemi do të shqyrtohet. Për shembull: a mundemi t'i atribuojmë Zotit cilësi - apo më mirë të themi se ai është për ne diçka tërësisht e pamundur të shprehet? *Utrum... an...*? Kështu janë paraqitur të dyja tezat e mundshme. Pastaj vjen një paragraf ku Thomai shpreh opinionin e tij, në mënyrën më të qartë dhe më të përcaktuar që mund të bëhet. Në paragrafin e mëpastajmë, Thomai paraqet kundërshtimet që i ishin bërë apo që do të mund t'i bëheshin qëndrimit të tij. I pari, i dyti, i treti kundërshtim. Paragrafi që vazhdon fillon me formulën *respondeo dicendum...* , "unë i përgjigjem kësaj duke thënë...", dhe Thomai i përgjigjet çdo kundërshtimi që do të mund t'i kundërvihej. Së fundi, paragrafi i fundit bën konkluzionin. Mundet që kjo skemë të quhet si shkollareske, por në vetvete ajo ka transparencë. Mendimi nuk lind në luftë, ai i shtron qetësisht termat e problemit dhe e zgjedh mes zgjedhjeve më të mundshme.

Për sa i përket marrëdhënieve të shpirtit dhe të trupit, Thomai është më afër me Aristotelin sesa me Platonin. Me siguri që ju kujtohet, se për Platonin, trupi ishte një burg për shpirtin, dhe ky bëhej me të vërtetë vetja e tij vetëm kur arrinte të çlirohej prej tij. Përkundrazi, tek Aristoteli, shpirti është forma e trupit. Thomai mbështet fort lidhjen e ngushtë të shpirtit me trupin, të formës me materien. Shpirti dhe trupi përbëjnë një unitet. Është kjo arsyeja që "Doktori ëngjëllor" i krishterë, i bindur - në ndryshim nga Aristoteli - për pavdekësinë e shpirtit vetjak përhapi në të njëjtën kohë doktrinën e ringjalljes së trupave dhe Kisha katolike e mbështeti.

Kështu kjo filozofi paraqet një sintezë, një përpunim të ri të mendimit aristotelian, por e frymëzuar tërësisht nga besimi dhe nga

Zbulesa hyjnore e krishterë. Por nga ana tjetër, Thomai i jep një rëndësi shumë të madhe përvojës, sendeve dhe fakteve që ajo na jep, sikurse edhe racionalitetit.

Të kemi besim te arsyeja dhe t'i japim rëndësi përvojës - duke mos u shkëputur kurrë nga ideja e Zotit krijues. Bota, si e krijuar nga Zoti, meriton të respektohet dhe të studiohet. Ajo është e denjë të njihet dhe ne jemi të aftë ta njohim sepse kemi arsyen. Nëpërmjet mësimeve të tij, Thomai, pa dyshim ka kontribuar më shumë se ç'mund të përfytyrohet për ta bërë të mundshëm zhvillimin e mëtejshëm të mendimit shkencor - megjithëse nga ana tjetër, nëpërmjet dogmatizmit të tij teologjik ka penguar zhvillimin në disa drejtime. Ndikimet e tilla janë komplekse dhe të pamundura për t'u vlerësuar.

Nga ana tjetër, Thomai, në epokën e tij, ka kontribuar për të forcuar lidhjet midis Kishës dhe Shtetit. Ndërsa për Agustinin shteti është pasojë e mëkatit fillestar, për Thomain, Kisha dhe shteti shkojnë së bashku sikurse arsyeja dhe mëshira hyjnore. Ne gjejmë kudo shqetësimin e tij për të unifikuar hierarkinë e funksioneve dhe të qenieve, pa asnjë përjashtim dhe pa asnjë ndërprerje. Në traditën perëndimore gjenden të dyja llojet e mendimeve: ai i rrënimit dhe ai i rregullit. Ne kemi nevojë si për njërin ashtu edhe për tjetrin. Unë mendoj se këtu qëndron madhështia e kësaj tradite për të nxjerrë mendimtarë krejt të ndryshëm, të cilët nuk kanë rreshtur të lindin mundësi të reja për mendimin.

Një pyetje e fundit: si mund të konceptohet kontributi i teologjisë dhe i filozofisë? Në fillim do të doja të bëja një vërejtje, mbi të cilën do të ishte e vështirë të bihej dakord në mënyrë unanime: edhe atëherë kur filozofia studion natyrën, shkencat, etikën apo estetikën, ose vetë logjikën, përmasa metafizike ndërhyn, pavarësisht nëse është e dëshirueshme apo jo. Sigurisht që logjika mund t'i përmbushë veprimet e veta në mënyrë të pavarur për aq kohë sa ajo s'bën tjetër veçse shpalos sistemin e saj të gjuhës. Por kur arsyetohet në filozofi mbi logjikën dhe për shembull shtrohet pyetja e së vërtetës, metafizika është brenda lojës.

Filozofia dhe teologjia historikisht shfaqen të mpleksura në mënyrë të pazgjidhshme. Sigurisht, në historinë e filozofisë, ekzistojnë filozofë ateistë, antiteologjikë apo ateologjikë, domethënë filozofë që duan të çlirohen tërësisht nga konceptimet

teologjike, sa të mos ia vlejë të përlasesh me ta. Megjithatë, gjithmonë nga pikëpamja historike, do të ishte e pamundur të mohohet se debati midis filozofisë dhe teologjisë, nevoja e përcaktimit të kufijve në mes tyre, nuk ka rreshtur kurrë. Në çdo rast, në traditën tonë europiane, është e pamundur të veçosh nga historia e filozofisë atë që është në mënyrë të pastër teologjike. Për sa i përket natyrës së mendimit të secilës, sigurisht që ka elemente te përbashkëta, por ekzistojnë gjithashtu edhe ndryshime rrënjësore.

Këto ndryshime janë si me poshtë: mendimi teologjik zotëron që në fillim një dije paraprake - të paktën në traditën europiane. Në fillim ka një Tekst të shenjtë, një Libër, një Zbulesë hyjnore, një Institucion, një Kishë, pra: autoritete apo një autoritet. Në tërësinë e tyre ato janë njohur si të vlefshme, si më të sigurta në parim nga çdo gjë tjetër që mund të ofrojë mendimi njerëzor. Kur teologu shkëputet nga Zbulesa hyjnore, nga Autoriteti apo nga Doktrina, ai e di menjëherë që ka gabuar, se duhet të shohë të gjithë zinxhirin e argumenteve të tij për të zbuluar ku është gabimi që ka bërë.

Për teologun, pra, ka diçka të dhënë që në nisje, ka një pengesë që e ndalon mendimin. Në të kundërt, në filozofinë e mirëfilltë, e cila nuk është e ndikuar nga teologjia, dhe as nuk është e varur prej saj, arsyetimi është rrënjësor.

Kjo do të thotë se ne mund të vazhdojmë t'i shtrojmë të gjitha pyetjet që paraqiten për aq kohë sa ato paraqiten; asgjë nuk do të na ndalojë; dhe ne mund t'i shtrojmë pyetjet tona me një energji të tillë sa që të mos shqetësohemi për asgjë tjetër veçse për kërkesat e kërkimit tonë; në atë mënyrë që në fund rezultatet e mendimit tonë të mundin të drejtohen kundër Autoritetit, kundër interpretimeve të tij, kundër Librit.

Rruga e filozofisë është e pafundme. Disa filozofë kanë shkruar aq shumë sa vetëm veprat e tyre mbushin një bibliotekë - të mendojmë për shembull Hegelin. Ndoshta ata kanë shkruar kaq shumë pikërisht sepse atë që kanë dashur me të vërtetë ta thonë nuk kanë mundur ta shprehin. Në zemrën e një sistemi si ai i Hegelit, do mbetet diçka e hapur. Disa mendimtarë i nxjerrin problemet e pazgjidhura jashtë sistemit. Tek të tjerët, këto probleme janë në qendër dhe që andej shtrihen në të gjithë veprën. Por një ndërtesë statike, që do të kurorëzonte një kërkim filozofik, nuk ekziston.

RILINDJA
(Shekujt XV dhe XVI)

Është e pamundur t'i vësh kufij të prerë kësaj periudhe, gjatë së cilës u përgatit epoka moderne. Ajo zien nga ide të reja. Institucione, besime, sisteme të mendimit ose janë hedhur poshtë ose janë transformuar thellësisht. Tronditja e ideve, diversiteti i tyre, qëndrimet e reja, vënia në dyshim e vlerave dhe e hierarkisë së tyre, faktorët e shpërbërjes dhe të rikrijimit të sjellin ndër mend kohën tonë. Të gjitha interpretimet bëhen të mundshme, madje edhe vetë ato më të ndryshmet, më kontradiktoret. Tendenca të kundërta pohohen njëkohësisht.

Kështu, epoka e Rilindjes karakterizohet nga një vullnet për t'iu kthyer përvojës. Ndërsa skolastika përpara së gjithash lidhej me tekstet (çfarë thotë Aristoteli? çfarë thotë Libri i Shenjtë? çfarë thotë Enciklika?) tanimë përpunohen metoda empirike, të cilat lejojnë të studiohet natyra drejtpërdrejt.

Nga ana tjetër, arsyeja, deri atëherë e kufizuar në përpjekjet e veta nga domosdoshmëria e përputhjes me dogmat dhe Shkrimin e Shenjtë, çlirohet plotësisht dhe fiton të drejtën e lirisë së përfytyrimit. (Sot nuk ka ankesa të shpeshta për faktin se te fëmijët zgjuarsia është zhvilluar në dëm të përfytyrimit të tyre. Kjo do të thotë të mos njohësh një të vërtetë themelore: vetë zgjuarsia duhet të jetë përfytyruese, ndryshe nuk është zgjuarsi.)

Pra, gjatë Rilindjes, arsyeja e çliruar përfytyron: skema të reja të mendimit, çështje të reja, metoda të reja. Ajo ngre hipoteza të pashprehura me parë dhe përpunon modele të reja.

Por, siç e kemi thënë, kjo epokë paraqet tendenca kontradiktore. Në të njëjtën kohë që ajo i drejtohet përvojës së drejtpërdrejtë dhe çliron imagjinatën racionale, rikthehet në burimet e traditës. Ky *kthim tek burimet,* në fakt, nuk kundërshton atë çka u tha më parë, dhe megjithatë, shtytja është e njëjtë: këtu bëhet fjalë për t'u kthyer

tek natyra e drejtpërdrejtë e burimeve autentike, origjinale, larg librave me komente, shënimeve, interpretimeve. *Për humanistët* kjo do të thotë kthim tek tekstet e Antikitetit (Rilindje) dhe *për të krishterët* kthim tek Bibla dhe tek Shkrimi i Shenjtë (Reformimi). Në të njëjtën kohë kudo përhapet një gëzim i ri, i ushqyer nga natyra, nga jeta, nga toka, nga e gjithë bota ashtu sikurse i jepet njeriut. Por gjithashtu dhe, veçanërisht në lëvizjen e reformuar, përligjet një rikthim në jetën askete, në një disiplinë protestante që i kundërvihet butësisë katolike. Të dyja korrentet, gëzimi tokësor dhe të përmbajturit brenda parimeve asketike, zhvillohen njëkohësisht dhe pasurojnë njeri-tjetrin.

Ne e kemi parë arsyen imagjinative të çlirohet në fushën teorike. Pikërisht këtu ajo i vihet të shpikë mjete të reja, instrumente dhe teknika. Mjafton të mendohet, për shembull, për njeriun fluturues të Leonardo da Vinçit. *Imagjinohen* dhe herë-herë fabrikohen aparate, makina, edhe kur nuk dihet ende si do t'i vësh në përdorim, por ato janë tashmë vendi i takimit i ëndrrës tekniciste dhe i kërkimit racional. Këtu do të mund të përdorej një term i gjuhës marksiste, përpara sesa ai të merrte kuptimin e vet: të hidhesh në *veprim.* Ndërsa në Mesjetë, fushat ku kërkohej të përdoreshin praktikisht dijet racionale të përftuara ishin të rralla, tanimë mendjet më të mira lidhen me këtë projekt me pasion.

Pra, kemi një epokë komplekse, shumëformëshe, plot me kontradikta, prej së cilës dalin personalitete të fuqishme, që çajnë përpara të shtyrë nga një etje për dije e pakufizuar; humanistë të mëdhenj, dijetarë të mëdhenj, të dehur nga kërkimet dhe zbulimet e tyre, por në të njëjtën kohë kemi edhe martirë: *Xhordano Bruno* vdiq në turrën e druve, sepse nuk pranoi të mohonte zbulimet e veta astronomike; *Tomas Morit* iu pre koka.

Emrat e shquar gëlojnë në të gjitha fushat e veprimtarisë njerëzore. Mjafton të mendosh për Gytenbergun dhe për shtypshkronjën, një prej zbulimeve më të mëdha në zhvillimin e historisë. Ose me tej akoma, të mendosh për aventurierët, për kërkuesit e kontinenteve të përtej oqeanit si Kristofor Kolombi apo Magelani. Për të mos folur pastaj për artistët, piktorët, skulptorët, poetët, muzikantët. Kemi një shpërthimi të fuqishëm dhe të gjithë kanë mbetur deri më sot në thesarin e kulturës. Ishte vërtet një

kthesë historike, efektet e së cilës janë shtrirë në të gjitha fushat dhe kanë qenë vendimtare për filozofinë e mëvonshme. Rilindja shquhet nga *lindja e shkencës moderne* dhe interesi për shkencën ka qenë vazhdimisht në rritje. Shkenca moderne nuk është vetëm një teori për natyrën; ajo përmbledh gjithashtu edhe teknikën që arriti të ndryshojë jetën tonë dhe planetin tonë - disa mendojnë se ajo do të na ndryshojë edhe vetë ne, dhe kush e di, edhe të na shkatërrojë. Por në atë kohë ajo ishte në lindje e sipër.

Marrëdhëniet midis Mesjetës dhe Rilindjes kanë qenë konceptuar në mënyra të ndryshme, sipas autorëve. Disa marrin në konsideratë vetëm kontrastet midis tyre, sikur e dyta nuk përbën veçse një reaksion ndaj së parës. Të tjerë, përkundrazi, nënvizojnë vazhdimësitë.

Sociologu *Levis Mumford* ka vënë në dukje një shembull interesant vazhdimësie. Sipas tij kambanat e manastireve kanë ndihmuar për të bërë të mundshëm dhe për ta përgatitur botën moderne për shkencën dhe teknikën. Në atë kohë njerëzit nuk kishin orë, murgjit që shkonin për të punuar në fusha të ndodhura larg e që i përkisnin manastirit të tyre nuk e dinin orën. Por çdo ditë kishte shumë shërbime fetare ku ata duhet të merrnin pjesë. Për t'i mbledhur u binin kambanave. Në këtë mënyrë kambanat i jepnin ritmin e jetës gjithë ditës, jo vetëm asaj të murgjve, por edhe të banorëve të fshatrave përreth. Kështu të gjithë fituan zakonin për të bashkërenduar ekzistencën e tyre përgjatë ditës. Sipas tingujve të kambanave familjet merreshin në të njëjtin çast me veprime të ngjashme.

Rëndësinë e një mënyre të tillë jetese ne e shohim sot kur e vlerësojmë nëpërmjet kontrastit, kur shohim vështirësitë e jashtëzakonshme që ndesh organizimi i punës industriale në vendet në zhvillim, ku mungesa e koordinimit në kohë përbën një nga pengesat thelbësore. Në një shoqëri të dhënë, nëse nuk ekziston zakoni për t'u mbledhur, për të kryer një detyrë të përcaktuar në një orë dhe në një vend të caktuar, atëherë asgjë s'mund të ecë. Dhe asnjë industri nuk do të ishte e mundur të zhvillohej nëse popullsia europiane nuk do t'i ishte nënshtruar paraprakisht ritmit të përbashkët të krijuar nga tingujt e kambanave. Një vërejtje me natyrë historike si kjo ka rëndësi. Ajo nxjerr në dritë kompleksitetin

konkret të kushteve të domosdoshme për çdo sjellje të re shoqërore dhe për çdo zhvillim tërësor. Në të kundërt, nëse i referohemi jo Mesjetës, por Antikitetit, do të shohim, që sipas teksteve greke dhe latine, njerëzit linin takime në një hapësirë kohore prej tre orësh, për shembull, ndërmjet orës gjashtë dhe nëntë.

Por të kthehemi tek shkenca e Rilindjes. Kthesë vendimtare u bë mbi të gjitha në astronomi. *Hapësira u bë e pafundme.*

Kjo ishte një kthesë që nuk kishte ndodhur ndonjëherë për filozofinë, metafizikën, fenë; për mënyrën sesi perceptohej bota dhe sesi individi perceptonte veten e tij; për të gjitha fushat e jetës.

Tek Aristoteli ka një koncept veçanërisht të rëndësishëm, ai i *toposit. Topos* do të thotë "vend", por jo në një kuptim të përcaktuar. *Toposi,* tek Aristoteli, është *vetë vendi* që ka çdo qenie në hapësirë. Sipas tij, çdo qenie ka *toposin* e vet në të tërën, një topos ekskluziv që i përket me të drejta të plota. Të mendojmë, në të kundërt, për atë që thonë shpesh njerëzit që kanë humbur çdo shpresë: "Unë nuk kam më vend në botë." Kjo do të thotë të mos kesh më në botë një vend të përcaktuar, vendin tënd. Ose të kesh ndoshta, një vend të çfarëdoshëm, kot, mospërfillës, të përkohshëm. Të jesh s'ka rëndësi se ku. Kjo është një pikë thelbësore në botën aristoteliane: në të për çdo qenie kishte një vend, një vendndodhje të përcaktuar. Përse? Sepse para Rilindjes, hapësira ashtu siç atë e paraqisnin përgjithësisht, ishte e mbyllur dhe e ndërtuar në mënyrë hierarkike. Vetë ajo ishte e ndërthurur në mënyrë hierarkike dhe toka zinte qendrën e saj. Në pjesën më të jashtme dhe më të lartë gjendej, për shembull, sipas stoikëve, kupa e përkryer qiellore e yjeve të palëvizshëm (këtë shpjegim e gjejmë në "Ëndrrën e Skipionit", të Ciceronit).

Kupa qiellore e yjeve të palëvizshëm është fusha e përkryershmërisë, që nuk i nënshtrohet shkatërrimit, natyrës së dobët të gjërave tokësore. Kur flitet për atë që është "më sipër", kjo merr kuptimin "më e lartë", sepse vetë hapësira ishte e ndarë. Dhe në këtë hapësirë të ndërthurur në mënyrë hierarkike, çdo qenie kishte vendin e vet, vendndodhjen e vet.

Çfarë ndodh në Rilindje? Hapësira gjeometrike, hapësira e Euklidit bëhet hapësira e universit - apo më mirë: hapësira e universit bëhet ajo e gjeometrisë, domethënë një "mjedis" i zbrazët,

i njëjtë dhe i pafund, i padiferencuar, pa asnjë qendër të privilegjuar, i barabartë në secilën nga pikat e veta. Në hapësirën reale, hierarkitë zhduken: lart, poshtë, sferat qiellore, yjet e palëvizshëm, të pavdekshëm, e gjitha kjo shkrihet në një homogjenitet të pafund. Vetë bota bëhet e pafundme dhe homogjene. Ajo nuk përmban me topos, s'ka më *vende* të veçanta për këtë apo për atë qenie. Të gjitha vendet janë të vlefshme. Askush nuk ka më vendin e tij.

Për më tepër: universi vetë humbet *rendin e vet* cilësues dhe hierarkik, ai nuk është më *kozmosi* i grekëve. Ai mbetet një univers në të cilin ende mund të zbulohen ligjësi, por jo me ndonjë lloj hierarkie vlerash, jo me një rend që do të përmbante një kuptim të vetëm. Mendimi shkencor shkëputet nga ideja e një rregulli të botës të mbështetur nga vlera.

Sigurisht që nocioni i vlerës, i përkryerjes - i universit të përkryer të krijuar nga Zoti - harmonia pitagoriane - ideja e një kuptimi të vetëm, i një shkaku universal të fundit -, e gjitha kjo nuk u zhduk me një goditje, edhe sot diçka ka mbetur nga kjo. Por imazhi është zbehur. Nga revolucioni që është bërë në mendim gjatë Rilindjes, historiani i shkencave Aleksander Koyré ka nxjerrë titullin e një libri të vogël të shkëlqyer: *Nga bota e mbyllur tek universi i pafund*. Ishte me të vërtetë një revolucion. Bashkëkohësit e tij reaguan në mënyra krejt të ndryshme. Për shembull, *Keplerit* universi që nuk mund të mbyllej në një "tërësi", që ishte me natyrë gjeometrike dhe të pafundme, i shkaktonte tmerr. Ai paraqiste një kërcënim për të shpërbërë gjithë përfytyrimin për rregullin, për formën, për *vendndodhjen* në kuptimin e vërtetë të fjalës, ai parandjente se as njerëzimi as individi nuk do të kishin më vendin e tyre të veçantë. I madhi Kepler gjatë gjithë jetës së tij nuk pranoi t'i lëshonte terren përfytyrimit të ri të botës. Në të kundërt *Xhordano Bruno* u mbush plot me entuziazëm. Ai thoshte se më në fund kemi një botë dinjitoze për Zotin. Vetëm një botë e pafundme, e përbërë nga një numër i pafundmë sistemesh diellore dhe konstelacionesh, mund të ishte e denjë për pafundësinë hyjnore.

Këta dy shembuj tregojnë më së miri se një revolucion në përfytyrimin që kemi për botën nuk kryhet vetëm në nivelin e mendimit shkencor, por edhe në atë të ndjenjës, të besimit dhe të metafizikës. Sapo e pamë: njeri reagoi me tmerr dhe me frikë, tjetri

me entuziazëm dhe gjallëri.

Nuk është për t'u habitur më përse mendjet e shquara të kësaj kohe u ndeshën, jashtë mjediseve shkencore, me një mohim zemërak dhe të dhunshëm. Kundërveprimi i njerëzve ka qenë aq i paarsyeshëm dhe pasionant, sa me tepër ata ndjeheshin të kërcënuar në atë që i jepte jetës së tyre kuptimin dhe sigurinë e vet. Nuk është për t'u çuditur që pati martirë. Kur arsyetohet për këtë epokë dhe kur studiohen sado pak proceset e organizuara nga autoritetet fetare, të cilat përfundonin me dënimin e dijetarëve, mund të shtrohet pyetja se deri në çfarë pike vetë ky autoritet ishte në gjendje të dinte, në emër të kujt jepte dënime, dhe nëse ishte i aftë të parashikonte deri ku do të shkonte rruga në të cilën ishte futur tashmë shkenca. S'ka veçse disa vite, që ende ishte e modës të shiheshin ngjarjet e kësaj epoke nga shumë lart: në të bëhej thjesht fjalë, mendonin, për obskurantizmin mesjetar përballë dritës së shkencës. Gabimet ishin vetëm nga njëra anë dhe meritat nga ana tjetër. Ndërsa ne, që jemi modernë dhe të mësuar, ngrihemi mbi këtë arsyetim dhe mund të gjykojmë. Por qëkurse ngjarjet e gjithë këtyre viteve të fundit na detyruan të reflektojmë mbi atë që ne dëshirojmë të arrijmë nëpërmjet shkencës sonë, dhe me tej akoma, mbi atë që ajo ka mundësi të bëjë me ne, një dritë e re bie mbi këtë epoke. Kjo është pa dyshim një nga arsyet për të cilat ka një interes gjithnjë e më të madh për studimin e saj. Me të drejtë Rilindja vë në lëvizje shpirtërat e sotëm: nëpërmjet saj ne kërkojmë të dimë se ku po shkojmë.

Nikolla i Kyzit (1401-1464)

Është një filozof, i cili mund të konsiderohet si një urë lidhëse midis Mesjetës dhe Rilindjes: ky është Nikolla i Kyzit. Ai ka qenë i fundmi mendimtar i madh mesjetar. Dhe megjithatë ai ka qenë konsideruar nga Bruno, nga Kepleri dhe edhe me vonë nga Dekarti si njeriu të cilit i takon merita apo gabimi - kjo sipas gjykimit që kihet për këtë teme - të ketë pohuar se *universi* ishte i *pafundmë*.

Si e fitoi ai këtë bindje? Qysh prej shekullit XIII bëheshin përpjekje për t'u mbështetur në një metaforë, e cila e përshkruan Zotin sikur është një sferë, qendra e së cilës është në sferë, ndërsa periferia e saj s'është gjëkundi. Ky përkufizim i njeh Zotit aftësinë

për t'u ndodhur gjithandej dhe e zhvesh nga çdo lloj natyre hapësinore.

Nikolla i Kyzit e zhvendos këtë përshkrim të Zotit për ta zbatuar në univers. Sipas tij, universi e ka qendrën e tij gjithandej dhe periferinë asgjëkundi, pasi Zoti është qendra dhe periferia e tij, dhe se Zoti është gjithkund dhe në asnjë vend. Ky formulim i mrekullueshëm tregon se përfytyrimi racional i universit nuk është më së pari një zbulim i shkencës, por është diçka që ka një shtysë fetare: ai lindi nga një ide e Zotit, ose më mirë nga dështimi i çdo ideje mbi Zotin, të hedhur pastaj mbi universin. Kjo ndodhte në fillimet e Rilindjes.

Pasojat e kësaj ideje mbi universin kapërcejnë çdo parashikim. Rrjedhojat psikologjike dhe shpirtërore të "revolucionit kopernikian", zbulimi i faktit që është toka ajo që rrotullohet rreth diellit, në atë mënyrë që njeriu nuk mund të ndjehet më në qendër të botës - e gjitha kjo luftonte hapur bindjen sipas së cilës Zoti e kishte krijuar botën e tërë për njeriun. Pas shumë shekujsh paraqitjesh egocentrike, edhe kjo ide themelore u gjend e hedhur poshtë.

Ne i lëmë mënjanë autorët e tjerë të mëdhenj të Rilindjes. Ne nuk do të përmendim veçse kalimthi *procesin e Galileut.* Dhe nuk do të flasim për Njutonin - as për vetë *Paskalin.* Ne do të vijmë tek filozofët e parë moderne: *Dekarti, Spinoza, Lajbnici.*

RËNE DEKARTI
(1596-1650)

Dekarti u rrit në Kolegjin jezuit të La Flèche. Është diçka e bukur të vëresh lidhur me këtë, se sa mendje të pavarura, të cilat dhanë ndihmesën e tyre për të ndryshuar rrjedhën e historisë dhe lanë vulën e tyre në fillim të epokave të reja, kanë qenë formuar në shkollat tradicionale të jezuitëve. Për shembull, Volteri, ka marrë të njëjtin tip edukimi. Sigurisht që jezuitët nuk i shtynë nxënësit e tyre drejt veprimtarive revolucionare. Por ata kanë kërkuar hapur të zhvillojnë tek nxënësit një aftësi arsyetimi të fortë dhe të pavarur, i cili do të arrinte të jepte efekte të papritura.

Në vitin 1637 Dekarti botoi librin e tij Diskutim mbi Metodën, një nga veprat më të njohura të historisë së filozofisë, të shkruar në frëngjisht - dhe jo më në latinisht - pra në një gjuhë që përdorej në jetën e përditshme dhe në një formë që të ishte sa më e përmbledhur. Në këtë libër Dekarti paraqet, me një gjuhë të qartë dhe të kuptueshme nga kushdo, pa asnjë zhargon tradicional apo modern, me një thjeshtësi të përkryer, thelbin e një metode të re.

Ky botim shënon fillimin e një mendimi modern.

Për Dekartin, modeli ideal që mendimi duhet të përpiqet ta arrijë, është *modeli matematik.*

Këtë admirim për mendimin matematik, ne e rigjejmë në mënyrë të vazhdueshme tek filozofët, që nga Pitagora. Ajo që shkaktonte admirimin e tyre, shpeshherë të përzier me zili, ishte qartësia, transparenca e përkryer e arsyetimit dhe *siguria e vetvetishme* që rridhte prej andej. Në të kundërt, në epokën tonë, janë të shumtë mendimtarët të cilët e trajtojnë me një lloj përbuzjeje racionalizmin e Dekartit. Krenarë për dijen tonë psikologjike, për psikanalizën, për ndërgjegjen që ne kemi fituar mbi dykuptimësinë, mbi kompleksitetin, mbi interpretimin e shpirtit dhe të trupit, mbi

individualen dhe shoqëroren, mbi natyroren dhe historiken etj., ne priremi lehtësisht për ta gjykuar si të thjeshtëzuar mendimin e qartë klasik të shekullit XVII.

Në të kundërt, unë do të dëshiroja të pranoja këtu se sot nuk jemi më të aftë për të rijetuar në thellësi përvojën intelektuale që e vërteta matematike përfaqësonte për mendimtarët e asaj kohe. Ata e admironin matematikën pikërisht sepse ajo u jepte *përvojën e qartësisë*, dhe nuhatja e tyre për të vërtetën e vetvetishme ishte e gjallë, ndërsa tek ne ajo është squllur. Ne mësojmë në shkollë që të tre këndet e një trekëndëshi bëjnë sa dy kënde të drejtë. Pasi provohet një herë kjo gjë, ajo mbetet e vdekur në fletore apo në libër. Ne nuk e përjetojmë natyrën e vetvetishme të kësaj të vërtete, ose e bëjmë me vështirësi këtë. Ne nuk e futim këtë në përvojën tonë.

Vërtetimi matematik procedon hap pas hapi. Vjen një çast kur ne e kemi atë tërësisht përpara mendimit tonë, ne shikojmë koherencën e tij, me një transparencë të plotë. Aty nuk ka asgjë të fshehtë. Sendet për të cilat ne kemi përvojë ndijore janë diçka krejt tjetër. Një kalem për shembull: ne e shohim menjëherë që është një kalem dhe asgjë tjetër. Por kalemi ka një trashësi, që ne nuk e shohim. Ka një mister që ne nuk e sqarojmë dot. Ai ka qenie, të vetën. Për veten e tij, sigurisht që ai nuk është një kalem. Gjithnjë ai është diçka më shumë nga sa ne e shohim dhe dimë për të, ai është opak. Është kjo arsyeja përse njerëzit e kohës së Dekartit gëzoheshin kur s'kishin të bënin, në matematikë, veçse me *raporte.* Atëherë krijohej mundësia *për të qenë të sigurt,* aspak: thuajse të sigurt, por me një siguri pa rezerva. Të kujtojmë këtu dallimin platonian ndërmjet opinionit dhe dijes.

Opinioni është e përafërta; dija është siguria në tërësinë e saj, pa asnjë hije, pa asnjë dyshim. Këtë qartësi ne e gjejmë tek Dekarti. Për të, sikurse për mendimtarët e tjerë të kohës së tij, qartësia e së vërtetës bënte pjesë në qartësinë hyjnore. Nëpërmjet saj, ata afroheshin tek hyjnorja. Dekarti mrekullohej nga qartësia e mendimit dhe nga siguria që rridhte prej andej. Lidhur me këtë mund të flitet për një dashuri, për një pasion për sigurinë.

Ai vendos të vihet në kërkim *të sigurisë,* për të mos u kënaqur më me asnjë lloj pak a shumë në asnjë fushë. Meqenëse Holanda

në atë kohë ishte vendi më i lirë i Evropës, ai shkon në Holandë. Ai vendos që për një ndërmarrje shpirtërore aq të guximshme, i duhej të kishte një maksimum sigurie materiale. Ai do ta nënshtronte në mënyrë absolute gjithçka që kishte besuar se dinte deri atëherë ndaj një analize kritike, aq të rreptë sa që gjithçka mbi të cilën do të mund të dyshohej sado pak, do të flakej tej. Ai nuk do të mbante si të vërtetë vetëm atë që nuk do të linte as më të voglën hije dyshimi.

Çfarë kishte besuar se dinte gjer atëherë? Ai mendon: unë kam shumë përvojë, kam lexuar shumë, kam takuar tërë ata njerëz të njohur dhe kam marrë mësimet e tyre; kam udhëtuar shumë. Në fund të fundit çfarë kam mësuar? Diversitetin e jashtëzakonshëm të opinioneve dhe të koncepteve. Librat nuk janë dakord midis tyre; njerëzit, popujt jo më shumë. Si mund të jem i sigurt se ka diçka të vërtetë? Si mund të arrij një siguri të njëjtë me atë të matematikës?

Për këtë qëllim, Dekarti vendos të reflektojë mbi vetveten dhe të ushtrojë tashmë mbi të gjithë dijen që mendon se ka marrë atë që ai e quan *dyshimi metodik*. Nëse ai e quan kështu, kjo ndodh për të theksuar se këtu nuk bëhet aspak fjalë për dyshimin ankthshëm, i cili mund të pushtojë një shpirt, jashtë vullnetit të vet. Dekarti dyshon sepse dëshiron të dyshojë. Është një vendim, dhe një metodë e zgjedhur lirisht. Një dyshim i vullnetshëm, i ndërmarrë lirisht për të arritur një rezultat të dëshiruar. Dyshimi duhet t'i lejojë atij të gjejë sigurinë. Jemi shumë larg nga çdo lloj skepticizmi. Për të ditur diçka me siguri, duhet kaluar nëpërmjet dyshimit. E njëjta gjë thuhet për *dyshimin hiperbolik* sepse ai shtrihet mbi gjithçka dhe nuk njeh asnjë kufi. Dekarti do të ushtrojë një dyshim tërësor për aq kohë sa ai nuk do të ndeshë diçka për të cilën do të ishte absolutisht e pamundur për të dyshuar.

Këtë dyshim metodik, Dekarti e përcjell nga periferia drejt qendrës së asaj që ai e ka quajtur dije, sipas një lloj spiraleje që mblidhet drejt vetes sa kohë që është subjekt që mendon. Ai dyshon më së pari për atë që ai ka mësuar në libra, apo nëpërmjet mësimeve të të tjerëve; ai dyshon për vetë përvojat e tij ndijore. Mos vallë këto përvoja janë si ato që shohim në ëndrra, dhe prej të cilave vetëm gabohemi vazhdimisht. Ai dyshon për gjithçka: nuk ka asgjë të sigurt. Veç të tjerash ai e kishte marrë parasysh qysh në fillim: mundet që dyshimi metodik të mos më çojë në asnjë dije të sigurt;

atëherë të paktën do të përfitoj një përvojë: përvojën që unë nuk mund të di asgjë të sigurt. Ai ishte përgatitur për këtë.

Por dija e sigurt në të cilën ai mbrrin nuk është kjo. Ka diçka për të cilën ai mund të thotë se është i sigurt që nuk gabon, kjo është: "unë dyshoj". Nuk mund të dyshohet që të ketë një "unë" që dyshon. Dhe këtu zë vend formula e njohur e Dekartit: "Unë dyshoj, unë mendoj, unë jam." Kush dyshon, mendon. Dhe kush mendon, është. Nga ku rrjedh: "Unë mendoj, pra unë jam. "*Cogito ergo summ.*" Kjo fjalë, pra "ergo", nuk është një term deduktiv. Mendimi nuk nxirret nga dyshimi, dhe qenia nuk nxirret nga mendimi. Bëhet fjalë për një intuitë, për një rrokje të shpejtë nga ana e shpirtit, për një të vërtetë të përpiktë. Në çastin kur subjekti e kap veten si "dyshimtar", ai ndjehet se është "mendimtar" dhe "ekzistues".

Pas gjithë këtyre shkatërrimeve të kryera nga dyshimi hiperbolik, ne ndodhemi përpara një dije të sigurtë të vetme: subjekti që mendon është i sigurt për veten e tij. Kjo pikë është shumë e rëndësishme. Ne e kemi parë, në fillim fare të këtij botimi, filozofinë të lindë nga reflektimi mbi qenien, mbi atë që mbetet e palëvizshme nëpër botën që lëviz. Por në fillimet e epokës moderne, ne zbulojmë këtë dije të sigurt të vetmuar, që në fillim e privon botën si diçka që na rrethon: sigurinë, të kapur prej një përvoje të papërshkueshme nga dyshimi, të subjektit që mendon dhe vetëm të tij.

Në historinë e mendimit filozofik, ky është një çast i pakrahasueshëm. Është e natyrshme pastaj të kritikosh cilëndo pjesë të filozofisë së Dekartit - vetë formula "Unë mendoj, pra unë jam" ka qenë kundërshtuar - por nuk mund t'ia diskutosh Dekartit vendin që ai ka zënë nëpërmjet afirmimit të vetmuar të subjektit që mendon. Por ka diçka shterpe në këtë siguri fillestare karteziane: unë mendoj, pra unë jam. Mund të thuhet se kjo nuk të çon askund tjetër veçse tek vetvetja. Në qoftë se nuk ka tjetër gjë veç subjektit, si mund të arrihet një dije tjetër? A mund të mjaftohemi me pranimin e subjektit që mendon? Sigurisht që jo - dhe Dekarti ka ditur ta ndjejë vështirësinë që ekziston për të mos mbetur i mbyllur kështu. Në përpjekjen e tij ai shfaqet si një ndërprerje e asaj që ka qenë më parë.

Ai synon të themelojë një metodë, rregulla teorike për ta përcjellë më së miri mendimin e vet. Të mos niset kurrë nga tjetër

gjë veçse nga një e vërtetë e sigurt. Të analizohen të gjitha elementet e mendimit deri në elementet me të thjeshta. Të renditen këto elemente të thjeshta sipas një rendi gjithnjë e më kompleks, me qëllim që termat komplekse të jenë të kapshme në mënyrë të qartë. Më së fundi, të vërtetosh se e gjithë seria nuk ka asnjë zbrazëti dhe se rregulli i saj është i qartë dhe i plotë. Vetëm me këtë kusht mund të flitet për dije. Nga ana tjetër, Dekarti e ka parasysh se kërkimet e tij do të zgjasin shumë dhe se jeta praktike, ndërkohë, nuk do ta priste. Ai përpunon pra, një *moral të përkohshëm* që do të udhëheqë veprimtarinë e tij për aq kohë sa do të zgjasë kërkimi i sigurisë.

Është i dukshëm kontrasti ndërmjet qëndrimit të tij teorik dhe qëndrimit të tij praktik. Në vetë çastin kur ai vinte në dyshim në mënyrë thelbësore, me një guxim radikal, të gjithë dijen e tij, gjithë përfytyrimin e tij mbi universin, ai përpunon gjithë kujdes një moral dhe një bindje, me qëllim që të mos shqetësohet, përgjatë kërkimit të tij teorik, nga vështirësi të rrafshit praktik.

Duke mos qenë i sigurt për asgjë tjetër me përjashtim të ekzistencës së subjektit që dyshon, ai nuk kishte asnjë bazë që t'i lejonte atij të përpunonte një moral vetjak. Ai gjykonte që e vetmja gjë që mbetej për t'u bërë, ishte të përshtatej në mënyrë të përkohshme rruga e mesit të artë, domethënë ta përforconte ndërmarrjen e tij me atë që i kërkonte shoqëria, të vepronte në atë mënyrë që të mos shkaktonte rreth tij asnjë lloj shqetësimi. Kjo qetësi i ishte e domosdoshme për kërkimin filozofik. Është e padrejtë t'i drejtohesh moralit të tij të përkohshëm, për ta bërë Dekartin një konformist. Sjellja që ai përshtati më tepër ishte një kusht që i lejonte atij për të shtruar pyetjet e karakterit rrënjësor, të cilat çelën kohët moderne.

Për të mbetur në terrenin e sigurisë, atij i duhej të përpunonte koncepte dhe arsyetime që nuk lejonin asnjë gabim. Ai shtroi pra kërkesën për *koncepte të qarta dhe të dallueshme*. Unë do të dëshiroja të këmbëngulja në këtë pikë sepse ne jetojmë në një kohë ku shumë njerëz përdorin me përmallim koncepte konfuze, të fryra dhe me dy kuptime. Një koncept është i qartë atëherë kur ai është i përcaktuar në mënyrë të përkryer, domethënë i kufizuar qartë mes koncepteve të tjera. Dhe një koncept është i dallueshëm atëherë kur gjatë kuptimit të tij, i shfaqet shpirtit me një transparencë të

përkryer. Qartësia si me thënë, ruan zonën periferike të konceptit; dallimi, atë që është në brendësi të kësaj vije periferike. Na duhen koncepte të qarta dhe të dallueshme me qëllim që ne të mundim të mendojmë sipas së vërtetës.

Të kthehemi tani tek siguria e parë, e fituar fale dyshimit metodologjik: unë mendoj, pra unë jam. Si mund të vazhdohet për të shkuar më larg? Dekarti e pa mirë se nuk mund të kalohet nga siguria e ekzistencës së subjektit që mendon tek ajo e ekzistencës së botës së jashtme. Këtu nuk ka asnjë urë kalimi. Në të kundërt, ai ka gjetur një rrugë që e çoi nga ekzistenca e subjektit që mendon tek ekzistenca e Zotit. Ai konstaton se e ka në veten e tij idenë e Zotit, domethënë idenë e një qenieje absolutisht të përkryer. Por ai vetë është një subjekt që dyshon, që përmban pra në natyrën e vet papërkryshmërinë e dyshimit. Duke qenë vetë i papërkryer, nuk mund të jetë vetë ai burimi i idesë për një qenie të përkryer në mënyrë absolute. Përfytyrimi i një qenieje të përkryer duhet ta ketë origjinën e vet të paktën në një qenie po aq të përkryer sa ç'është vetë ky përfytyrim, pra tek Zoti.

Ne ndodhemi këtu përpara një versioni të ri të argumentit ontologjik, një version që, këtë radhe ka të bëjë me natyrën e fundme të subjektit që mendon. Pika e nisjes nuk është më koncepti i Zotit, por vetë përfytyrimi që ky subjekt që mendon, mund të bëjë mbi qenien e përkryer, përfytyrim që nuk mund të vijë nga subjekti i papërkryer dhe që duhet, pra, ta ketë origjinën e tij në vetë qenien e përkryer, tek Zoti. Sipas Dekartit, përderisa ideja e së përkryerës nuk mund të vijë veçse nga një qenie edhe më e përkryer sesa "uni", dhe më e përkryer sesa vetë kjo ide, nga kjo rrjedh se prania e idesë së Zotit në subjektin që mendon nënkupton tashmë një veprim, një prani të Zotit.

Në qoftë se ne do të krahasojmë këtë version të ri të argumentit ontologjik me të vjetrin, atë të Anselmit, do të shohim se ku ndryshon prej tij dhe kjo na lejon të kapim se çfarë është me të vërtetë e re në agimin e kohëve moderne. Faktori vendimtar këtu nuk është më analiza logjike e konceptit, por vetë burimi i konceptit në brendësi të subjektit që mendon, qartësia që i jep atij lëndën e vet dhe që dëshmon një ndihmesë hyjnore. Kështu pohohet ekzistenca e Zotit dhe Dekarti nuk e vë më në dyshim.

Ne shohim këtu një lëvizje të mendimit shumë karakteristike për Dekartin. Siç e pamë, lejohej të dyshohej për gjithçka. Për t'ia dalë më mirë mbanë, për ta radikalizuar dyshimin e tij, ai u mbështet edhe tek vetë hipoteza e një djalli, të aftë të gabojë nëpërmjet një të vërtetë të rremë. Përse nuk e ka fare parasysh një mundësi të tillë?

Të rikthehemi pas: Dekarti në nisje kishte vënë kërkesën për ide të qarta dhe të dallueshme, të vetmet që mund t'i jepnin një shans për të arritur të vërtetën. Por, tani që ekzistenca e Zotit u provua, besimi që ai kishte pasur tek idetë e qarta dhe të dallueshme u pohua: nëse Zoti ekziston dhe nëse ai është i përkryer, përkryshmëria e tij nënkupton që ai është thënës i së vërtetës; dhe nëse Zoti është thënës i së vërtetës, bëhet e pamundur të konceptohet një djall që do të ishte më i fuqishëm sesa Zoti dhe që mund të bënte të gabohej njeriu që mendon nëpërmjet ideve të qarta dhe të dallueshme. Nëse pra unë bëj përpjekje për të gjetur mbështetje veçse te idetë e qarta dhe të dallueshme dhe nëse, duke u nisur nga ato, diçka më duket e vërtetë, atëherë është Zoti që shpreh gjithnjë të vërtetën, i cili bëhet dorëzënës i së vërtetës për atë që unë mendoj.

Siç shihet: përpjekja intelektuale këtu është në formë rrethore: ekzistenca e Zotit është paraqitur falë ideve të qarta dhe të dallueshme dhe, është Zoti që siguron të vërtetën e këtyre ideve. Por këtu është fjala për një rreth metodologjik dhe jo për një rreth vicioz të thjeshtë. Këtu përpjekja rrethore nuk është me natyrë logjike, por ekzistenciale: është kuturisur përtej pushtetit normal të logjikës dhe ajo çka ndodh pohon vlerën e rrezikut të ndërmarrë.

Vërtetësia hyjnore siguron vlerën e ideve të qarta dhe të dallueshme. E vërteta e vetvetishme prej këtej, ka për Dekartin, një natyrë thuajse fetare.

Shumë mendimtarë bashkëkohorë kanë prirjen për ta konsideruar racionalizmin e Dekartit si një qëndrim të kapërcyer dhe global, sepse ai nuk mban parasysh të dhënat psikologjike, gjërat e errëta dhe dykuptimësinë në kushtet tona të mendimit. Por kjo vjen nga që këto shpirtëra kritike nuk njohin natyrën e përjetuar të racionales tek Dekarti, theksin e tij fetar dhe lidhjen e tij me Zotin.

Por nëse Zoti është dorëzënës i mendimit tonë, si shpjegohet që ne gabojmë shpeshherë? Dekarti shtron problemin e gabimit. Ai

e shpjegon nëpërmjet mospërputhjes që ekziston në shpirtin tonë ndërmjet vullnetit dhe arsyetimit tonë, pra ndërmjet aftësisë sonë për të *dëshiruar* dhe aftësisë sonë për të *njohur*. Vullneti ynë është i pafund dhe nëpërmjet tij ne ngjajmë më shumë me Zotin. Arsyetimi ynë, në të kundërt, është i kufizuar. Gjatë kohës që vullneti e tërheq të kapërcejë kufijtë e tij, njeriu bie në gabim. Shkaku i gabimit pra nuk qëndron as në karakterin e pafund të vullnetit, as në karakterin e kufizuar të arsyetimit, por në faktin se njeriu, për shkak të të parit, kuturiset përtej kufijve të të dytit.

Sipas Dekartit, Zoti është njëkohësisht i përjetshëm, i palëvizshëm dhe i lirë. Si ta konceptojmë këtë? Kur ne themi "i lirë", mendojmë për një veprim apo për një vendim në kohë. Është e qartë se bashkimi i këtyre tri cilësive tek Zoti mbetet përtej çdo përfytyrimi tonë. Dekarti e di mirë këtë. Atë që ai dëshiron të shënojë me të, është se në amshim liria e Zotit është aq e madhe sa që nëse do të dëshironte ai do të mund të ndryshonte raportet matematike, për shembull në lëmin e gjeometrisë. Një pohim i tillë vjen të pohojë natyrën primare të vullnetit, jo vetëm tek njeriu, por edhe tek Zoti. Ky është primati i vendimit, i vendosmërisë. Ashtu sikurse tek ne vullneti është parësor, tek Zoti është dekreti hyjnor që paragjykon gjithçka tjetër. Zoti pra është i lirë. Por duhet kuptuar mirë që nuk bëhet fjalë për çfarëdolloj lirie, por për lirinë *e Zotit*.

Në epokën për të cilën po flasim, filozofët besimtarë ia kishin ndaluar rreptësisht vetes të predikonin Zotin me trajta antromorfike, të çfarëdo natyre që ato të ishin. Zoti nuk paraqitej në bazë të modelit të njeriut. Është kjo arsyeja përse Dekarti pohon që liria e Zotit është një liri mospërfillëse. Çfarë do të thotë kjo? Kjo do të thotë se Zoti asnjëherë nuk ka përfituar nga rezultatet që ai ka propozuar të arrihen; tek Zoti nuk ka asnjë vend për dyshimin; ai nuk synon drejt ndonjë gjëje. Ky është një mendim shumë i thellë: nuk ka qëllimësi, synim, veçse atje ku ka një mungesë. Nuk mundet pra të ketë një qëllimësi tek një qenie e përkryer dhe e përjetshme. Tek Zoti nuk ka asnjë përpjekje drejt ndonjë qëllimi dhe, për rrjedhojë, asnjë arsye, në kuptimin njerëzor, të veprojë në këtë mënyrë apo në atë mënyrë, të vendosë këtë marrëdhënie apo më mirë një tjetër. Për këtë arsye Dekarti flet, lidhur me Zotin, për një liri mospërfillëse.

Në lidhje me këtë teme ai përdor disa formula që na habisin përderisa nuk bëjmë përpjekjen e domosdoshme për t'i kuptuar. Liria mospërfillëse është liria e Zotit. Në të kundërt, për qeniet e tjera njerëzore, ajo do të përfaqësonte nivelin më të ulët të lirisë, atë ku ne nuk kemi për të zgjedhur veçse midis dy mundësive të barabarta midis tyre. Për ne, krijesa të bëra nga mangësia dhe nga qëllimësia, një liri e tillë nuk do të kishte asnjë kuptim. Mospërfillja dhe arbitrarja nuk janë aspak për ne liri. Kështu, kontrasti midis lirisë hyjnore dhe lirisë njerëzore është rrënjësor.

Ne e kemi parë: nisur nga dija e sigurtë për subjektin që mendon *(cogito ergo sum)* Dekarti nuk mundi të sigurohej drejtpërdrejt për botën e jashtme. Atij iu desh të sigurohet për ekzistencën e Zotit, pastaj, falë vërtetësisë hyjnore, të sigurohet për vlerën e ideve të qarta dhe të dallueshme para se të gjejë përvojën e sendeve. Por bota e jashtme imponohet nëpërmjet kaq shumë mënyrash mbi ndijimet tona dhe mbi mendimin tonë dhe ne kemi prej saj përfytyrime aq të qarta dhe të dallueshme, sa që nëse Zoti thotë të vërtetën, ne mund të pranojmë se bota e jashtme është e vërtetë.

Dekarti nga ana e tij, arsyeton mbi atë që qëndron e pandryshueshme gjatë ndryshimit. Në dorën e tij ai mban një copë dyllë, që është i fortë, i bardhë, i ftohtë, pa erë dhe me një formë fort të përcaktuar. Kur i afrohet zjarr, nxehet. Copa e dyllit zbutet, bëhet e squllët, ngjyra ndryshon, dylli lëshon një erë. Në ndryshim me mendimtarët e lashtë të Miletit, Dekarti nuk mendon për atë që qëndron e pandryshueshme në tërësinë e universit, por mbi atë që mbetet e pandryshueshme në copën e dyllit. Të gjitha cilësitë ndryshojnë; ajo që mbetet është koncepti: kemi të bëjmë gjithnjë me dyllë.

Dhe për këtë Dekartin e quajnë racionalist. Gjithçka që përbën botën e jashtme në sytë e tij është, nga vetë thelbi, me natyrë konceptuale, gjeometrike. Cilësitë ndijore nuk përbëjnë thelbin e sendeve. Thelbi i tyre është *shtrirja.* Shtrirja nuk është zbrazëtia. Ajo është "diçka". Provë për këtë është se sipërfaqe ka atje ku ka trupa dhe atje ku nuk ka trupa, nuk ka shtrirje. Tek Dekarti gjejmë njëherësh një realitet fizik të shtrirjes dhe një gjeometrizim të realitetit fizik. Sipas atij nuk ka as zbrazëti e as atome, ka veçse shtrirje reale të trupave dhe për këtë arsye fizika është matematike.

Bota e realitetit të shtrirë, bota e jashtme është mbretëria e pasivitetit: tek shtrirja nuk gjendet veçse *lëvizja e përcjellë nga jashtë,* aty nuk kemi kurrë një lëvizje të vetvetishme. Një trup në lëvizje shtyn një tjetër dhe kështu me radhë. Filozofia e Dekartit është në mënyrë të prerë dualiste. Gjithçka që ekziston shndërrohet në *dy realitete themelore*, të pareduktueshëm tek njeri-tjetri: *shtrirja dhe mendimi, res extensa* dhe *res cogitans.* Mendimi është aktiv, vihet vetvetiu në lëvizje. Shtrirja është pasive, çdo lëvizje përcillet nga jashtë.

Prej këndej, Dekarti nxjerr dy kërkesa.

Kërkesa e parë: gjithçka që është e shtrirë, *natyra,* duhet të shpjegohet vetëm nëpërmjet marrëdhënieve *të jashtme*, nëpërmjet teorive *mekaniciste* dhe asnjëherë nëpërmjet lëvizjeve apo ndryshimeve të vetvetishme, nëpërmjet "forcave" ose "cilësive" të brendshme pak a shumë magjike. Një gjë e tillë është e vërtetë edhe kur bëhet fjalë për trupa të gjallë. Kjo është arsyeja përse e gjejmë tek Dekarti teorinë e famshme *të kafshës makinë.* Trupi i kafshëve është i shtrirë, pra pasiv në thelbin e tij dhe i nënshtruar ndaj ligjeve mekanike të lëvizjes. Trupi njerëzor, gjithashtu është me natyrë mekanike dhe kjo është arsyeja përse Dekarti duke i parë pasionet si sende të trupit, ka dashur t'i shpjegojë nëpërmjet lëvizjeve të "shpirtrave shtazore", domethënë të "lëngjeve" të ndodhur në trup.

Biologjia e tij në fakt nuk është veçse një pjesë e fizikës së tij. Dekarti, *në epokën e tij,* sigurisht që i ka bërë një shërbim të jashtëzakonshëm shkencës moderne duke i vënë përpara *kërkesën për të pranuar vetëm shpjegime mekaniciste*, të qarta dhe të prekshme. Kështu ai përjashtoi tërë ato të ashtuquajtura shpjegime mesjetare që vazhdonin të mbyllnin rrugët e kërkimit të së vërtetës duke futur "cilësi të fshehtë" misterioze, që ndodheshin brenda sendeve, si për shembull një *vis luminosa* ishte e mjaftueshme për të shpjeguar fenomenet e shndritshme etj.

Kërkesa e dytë: ka të bëjë me *res cogitans, mendimin.* Ajo që është shpirt, ajo që vjen nga mendimi, në sytë e tij, është diçka e *brendshme* dhe *thjesht veprimtari.* As vullneti, as të arsyetuarit nuk janë vënë kurrë në lëvizje nga jashtë. Për Dekartin nuk do të kishte gjë më të huaj sesa prirja bashkëkohore për t'i shpjeguar gati në mënyrë shteruese si fitoret ashtu dhe veprat apo krimet me anën e

ndikimeve të jashtme që përjashtojnë në fund të fundit çfarëdolloj merite dhe përgjegjësie. Tek Dekarti mendimi dhe vullneti kërkojnë t'u njihet e drejta e natyrës së tyre rrënjësisht të brendshme dhe spontaneiteti i tyre tërësor. Voluntarizmi i shpirtit është simetrik me mekanicizmin e trupit.

Një dualizëm i tillë shtron një problem të rëndësishëm. Vetë Dekarti e dinte mirë që nuk do t'i shpëtonte atij. Përpos të gjithave, kur ai *donte* të ngrinte krahun, krahu i tij ngrihej në *hapësirën, res ekstensa.* Kur ai ndjente një dhimbje diku në një pjesë të trupit, ai e ndjente gjithashtu edhe në shpirtin e tij. Dekarti nuk e zgjidhi problemin e lidhjeve midis shpirtit dhe trupit. Ai u përpoq ta bëjë këtë gjë duke u mbështetur tek e famshmja *vertebër e vogël pineale,* e ndodhur në bazë të pjesës encefalike, për të vendosur lidhjen midis të dyjave. Por kjo nuk shpjegon gjë. Pyetja nuk është: ku vendoset lidhja? Por tamam: si mundet që dy substanca rrënjësisht të huaja ndaj njëra-tjetrës të mund të veprojnë mbi njëra-tjetrën? Por kërkesa e dyfishtë, e shpjegimit mekanist për "sendin e shtrirë" dhe e përgjegjësisë absolute për "sendin që mendon", ishte aq e rëndësishme për Dekartin sa që ai sakrifikoi koherencën e sistemit të tij. Nga ana tjetër, ky sistem ruan mundësinë e një shpirti të pavdekshëm. Trupi i përket shtrirjes dhe atje shpërbëhet. Shpirti, si një diçka me natyrë të brendshme të kulluar që lidhet me mendimin, nuk shpërbëhet së bashku me të.

Cili do të ishte qëndrimi moral i një njeriu që frymëzohet nga filozofia karteziane? Ai do të ishte shumë i afërt me atë të stoikëve. Përpara së gjithash bëhet fjalë për të kuptuar rregullin e lindur nga Providenca. Që nga çasti kur kapet se ç'është domosdoshmëria e vendosur prej Zotit, brenda vetes zbulohet qetësia, e cila të lejon të gjykosh mirë. Për rrjedhojë *për të vepruar mirë mjafton të shohësh qartë.* Pranohet këtu edhe një herë qartësia shpirtërore e Dekartit dhe nuhatja e tij për jetën reale: të mësosh të gjykosh në mënyrë korrekte, kjo nuk realizohet nëpërmjet punimeve të filozofëve. Mbi të gjitha është *një zakon:* duhet ushtruar shpirti, duhet stërvitur për të plotësuar kërkesën e domosdoshme për një mendim dhe një gjykim të shëndoshë. Pasi fitohet ky zakon, të gjykuarit mirë sjell lumturinë më të lartë nga takimi me të vërtetën. Mendimtari përjeton atëherë një lloj lumturie.

SPINOZA
(1632-1677)

Baruk Spinoza lindi në Amsterdam, në një familje çifutësh portugezë dhe kaloi gjithë jetën e tij në Holandë. Për të, asgjë në botë nuk kishte aq rëndësi sa pavarësia e mendimit të tij dhe pavarësia e vet si qenie njerëzore. Ai e fitonte bukën e gojës duke pastruar xhamat e syzave. Gjithë jetën jetoi në një varfëri relative, dhe kur vdiq, iu desh Lajbnicit dhe disa miqve të tjerë të merrnin përsipër shpenzimet e funeralit dhe të interesoheshin për dorëshkrimet e tij. Sa ishte gjallë botoi vetëm dy nga veprat e tij: *Parimet e filozofisë karteziane*, dhe *Traktatin teologjiko-politik.* Dhe meqenëse këto vepra, e dyta sidomos, bëri të shpërthejë një skandal i madh, Spinoza vendosi të mos botojë më gjë. Kjo është arsyeja përse shumica e veprave të tij u botuan veçse pas vdekjes - midis tyre vepra kryesore, *Etika*, një nga kryeveprat e filozofisë perëndimore.

Spinoza nuk ishte veçse dyzet e pesë vjeç kur vdiq. Ai mund të kishte pasur një jetë krejt tjetër: i ofruan një katedër në Universitetin e Haidelbergut, një nga më të famshmit e kohës së tij. Ai nuk pranoi, duke menduar se do të humbiste pavarësinë e tij, duke mos e lënë të mendonte dhe t'u mësonte studentëve atë që ai e besonte si të vërtetë. *Pavarësi* me çdo kusht, ky është tipari karakteristik i jetës dhe i mendimit të tij. Ky tipar na duket edhe më mbresëlënës kur analizojmë nocionin që vendos në qendër të filozofisë së tij. Ky nocion është ai *i domosdoshmërisë*. Pavarësi - domosdoshmëri, me një vije lidhëse në mes, ky është Spinoza.

Le të provojmë ta kuptojmë këtë paradoks në dukje. Ne nuk do të trajtojmë këtu veçse Etikën. Ajo është shkruar në latinisht dhe titulli i vet i plotë është *Ethica more geometrico demonstrata*, domethënë: "Etika e paraqitur nëpërmjet metodës gjeometrike". Në gjithë këtë ka diçka të habitshme. Në fakt nuk mund të flasësh për etikën pa futur në lojë lirinë. Nuk mund të flasësh për etikë për

sende të cilët nuk janë të lirë. Një tulle që bie nga çatia duke shkaktuar vdekjen e një qenieje njerëzore nuk kryen një veprim në kundërshtim me etikën sepse ajo nuk është e lirë. Kush thotë "etike" thotë "liri" - por si është e mundur të përligjet një etikë, e cila detyrimisht do t'i drejtohet lirisë, *more geometrico*, nëpërmjet metodës gjeometrike?

Libri i parë trajton *Deo*, Zotin. Si një traktat gjeometrie, libri fillon duke numëruar aksioma dhe përkufizime, pastaj ai vazhdon me teorema dhe me vërtetimin e tyre. Nëse bëhet një krahasim midis përpjekjes së Spinozës dhe Euklidit, vihet re se ai nuk bën gjë tjetër veçse i jep vetes një liri më të madhe, atë që të futet në disa vende të quajtura scoli, që janë njëfarë lloj shpjegimesh apo komentesh të shkurtra në të cilat autori shprehet më lirshëm. Nëse një gjykim i duket veçanërisht i rëndësishëm nga pikëpamja filozofike, ai shton tek vërtetimi një scoli të tillë, të cilën ai mund ta zhvillojë në shumë faqe sipas shtytjes së tij filozofike.

Cili është kuptimi i kësaj forme gjeometrike, çfarë kuptimi kanë kufizimet që ajo vendos?

Pra, etika është vërtetuar sipas metodës gjeometrike. Ne duhet të kuptojmë në ç'mënyrë etika dhe gjeometria bashkohen, se si realizojnë një unitet *liria* e etikës dhe *domosdoshmëria* e gjeometrisë. Që prej këtij çasti ne ndodhemi në zemrën e mendimit të Spinozës: liria dhe domosdoshmëria nuk bëjnë veçse një. Në fund të fundit, liria *është* domosdoshmëri. Por ne duhet të ndjekim rrugën që çon në një rezultat të tillë dhe që i jep kuptimin e vet.

Libri *Etika* që trajton *Deon*, Zotin, fillon me nocionin e substancës? Kjo na shtyn të mendojmë për Shkollën e Miletit. Por termi "substancë" tek Spinoza ka një kuptim krejtësisht radikal. Ai nuk shënon as ujin, as ajrin, as zjarrin, as të pafundmen. Substanca është qenia si themel i vetvetes, që është në vetvete, nëpërmjet vetes dhe për veten - domethënë qenia në vetëmjaftueshmërinë absolute dhe që nuk varet nga asgjë tjetër veçse nga vetja. Substanca është Zoti. Ajo është e amshuar dhe, për Spinozën, kjo do të thotë se ajo është e pakohë, e huaj ndaj kohës.

Këtu ne jemi larguar se tepërmi nga një konceptim i krishterë. Njeriu - Zot është një paradoks, i cili është krejt i huaj për Spinozën;

në këtë pikëpamje ai mbetet i lidhur me traditat çifute përderisa hedh tej çfarëdolloj antropomorfizmi kur bëhet fjalë për Zotin.

Substanca, qenia e vetëmjaftueshme ka *veti*. Nuk është e lehtë të shpjegosh se çfarë janë ato. Ato lidhen me mënyrat e ndryshme që Zoti shpalos veten. Kur ne themi se Zoti është në vetvete, për veten, shkaku i vetvetes, ne mendojmë një qenie tërësisht të mbyllur tek vetvetja dhe që nuk shpaloset. Vetitë janë mënyrat e shpalosjes së substancës. Sipas Spinozës të tilla ka në pafundësi. Por ne nuk njohim veçse dy: *shtrirjen* dhe *mendimin*. Kjo na kujton Dekartin. Megjithatë, këtu, gjithçka është krejt ndryshe. Tek Dekarti bëhet fjalë për një dualizëm radikal. Tek Spinoza shtrirja dhe mendimi nuk janë, mes një pafundësie vetish që janë të panjohura për ne, veçse dy veti të së njëjtës substancë. Çdo veti është e pafundme, por Zoti është *absolutisht i pafundmë*. Ai është një pafundësi vetish të pafundme.

Përderisa substanca është *një* dhe nuk ka asgjë jashtë saj, uniteti i saj është i njëjtë me domosdoshmërinë e saj. Nuk mund të ketë mungesë të domosdoshmërisë veçse atëherë kur një shumësi elementesh janë në lojë. Në qoftë se ka veçse një substancë të vetme dhe asgjë tjetër, atëherë nuk ka as dualizëm as pluralizëm, nuk ka veçse qenie dhe domosdoshmëri të saj.

Këtë domosdoshmëri të substancës, Spinoza e bën një armë kundër çdo konceptimi finalist të qenies, kundër çdo lloj shkaku final. Ne e kemi parë, Dekarti i atribuonte Zotit lirinë indiferente me qëllim që të mos fuste në të një skemë të mendimit finalist. Spinoza është dakord me të në këtë pikë, por ai shkon më tutje. Atë që ai njeh tek Zoti, nuk është liria indiferente, është domosdoshmëria. Zoti është domosdoshmëria dhe nëse dëshirohet të flitet për domosdoshmërinë hyjnore duhet thënë: tek Zoti, liria dhe domosdoshmëria janë pikë për pikë e njëjta gjë.

Për Spinozën, shkaku final do të jetë një paragjykim njerëzor, i cili i kundërvihet tërësisht idesë së Zotit. Por ai i kundërvihet gjithashtu idesë së vërtetë. Ç'dëshirojmë të themi me këtë? Kur ne duam të arrijmë disa qëllime që kanë të bëjnë me kapërcimin e disa mungesave nga të cilat ne vuajmë, ne nuk jemi aspak të lirë. Në të kundërt, ajo që na mungon, na përdor ne. Liria e vërtetë është të njohësh domosdoshmërinë e substancës së vetme me gjithçka ajo

shoqërohet dhe nuk duhet vetëm ta njohësh, por edhe t'i nënshtrohesh. Le të përpiqemi ta kuptojmë këtë gjë.

Në themel ka një analogji me përvojën e së vërtetës së vetvetishme dhe natyrën e saj detyruese. Në gjeometri, kur na vërtetohet, që të tre këndet e një trekëndëshi bëjnë sa dy kënde të drejtë dhe, kur në fund themi "unë kuptoj", kjo do të thotë që ne themi "po" përpara fuqisë detyruese të provës. Ne nuk mund të themi: "Unë kuptoj, por unë nuk jam dakord." Qëkurse domosdoshmëria e nënkuptuar tek prova, na imponohet, shpirti ynë gjen një gëzim të vërtetë për të pranuar vlefshmërinë dhe domosdoshmërinë e saj. Sipas Spinozës ka diçka të ngjashme me këtë tek liria e vërtetë.

Liria e vërtetë është të njohësh thellësisht domosdoshmërinë e substancës së vërtetë. Kjo njohje nuk qëndron në njohjen e thjeshtë intelektuale, por në një kuptim që është njëherazi një mirëkuptim, një "po", ashtu sikurse ishte për provën në gjeometri. Ne jemi dakord sepse argumenti na ka bindur, sepse ai ka fituar mirëkuptimin e arsyes sonë.

Kjo është arsyeja, sipas Spinozës, përse shkaku final nuk bën tjetër veçse i kundërvihet jo vetëm idesë së Zotit, por gjithashtu dhe idesë të një lirie të vërtetë. Dekarti nuk ishte i këtij mendimi. Ai përkundrazi thoshte se liria mospërfillëse që është ajo e Zotit, për njeriun, përfaqëson nivelin më të ulët të lirisë.

Sipas Spinozës, njeriu ka për detyrë të bëjë të vetën domosdoshmërinë hyjnore me qëllim që të mos jetë skllav i dëshirës njerëzore, që të mos dëshirojë gjë tjetër përveç domosdoshmërisë së Zotit. Liria dhe domosdoshmëria bashkohen këtu në një.

Ne kemi parë diçka analoge me këtë tek stoikët. Për ata të jesh i lirë, do të thoshte te ishe në harmoni me domosdoshmërinë e botës, domosdoshmëri që rridhte nga shpirti universal. Që një mësim i tillë të kuptohet dhe të përjetohet, kërkon nga ana e lirisë një shtysë të ngjashme me atë që jep Spinoza, megjithëse ajo nuk rrjedh nga një vërtetim racional. Në të dyja rastet është e njëjta madhësi që merret në konsideratë: ajo e një vullneti që e shpreh forcën e vet duke kapërcyer veten.

Nuk është për t'u habitur që një njeri që e quan pavarësinë e mendimit si gjënë më të rëndësishme, të ketë zhvilluar një filozofi

që do hynte në konflikt me të gjitha institucionet fetare të kohës së vet. Spinoza e pati vështirë sa me komunitetin çifut aq edhe me Kishat e krishtera dhe, kjo është tamam arsyeja përse shumica e shkrimeve nuk u botuan në të gjallë. Dhe megjithatë, ai është i njëjti njeri që mendonte se kënaqësia me e madhe ishte të njësohej liria e vet identike me domosdoshmërinë njerëzore. Në veprën e tij vihet re një misticizëm racionalist. Etika e vërtetuar sipas metodës gjeometrike duhet të nxjerrë në pah domosdoshmërinë hyjnore me po atë shkëlqim që ajo ka në të vërtetën matematike - kjo është ajo e vërtetë që, megjithë prirjen e mendimit tonë drejt shkakut final, bën të mundur njëherësh bashkimin e zgjuarsisë dhe të vullnetit.

Substanca tek Spinoza ngjan me përfytyrimin që kishte për të Parmenidi. Sipas këtij të fundit, të kujtohemi, substanca është një, e thjeshtë, e pandashme, e përjetshme. Por këtu, "e përjetshme", nuk ka kuptimin se ajo është e tillë pasi nuk pushon së qeni. Substanca është e përjetshme sepse është qenia në vetvete. Këtu bashkohemi me traditën biblike. Në Bibël, kur Zoti thotë "Unë jam i përjetshëm", kjo nuk do të thotë gjë tjetër nga ajo kur thotë "Unë jam ajo që është" domethënë, "Unë jam qenia". Kuptimi nuk është pra "Unë jetoj në kohë", por "Unë jam qenia". Në këtë kuptim substanca është e pafundme tek Spinoza. Ajo është Zoti; kjo është arsyeja përse kur ai paraqet *Etikën* e tij nisur nga substanca, është vetë Zoti që ndodhet në pikënisje: *Deo.*

E gjithë filozofia e Spinozës është si një shpalosje jashtëzakonisht e gjerë dhe e pasur e një varianti të provës ontologjike. Në qendër të vet, ne gjejmë një bindje origjinale: Zoti dhe substanca nuk bëjnë veçse një. Zoti -substanca, sipas Spinozës, ekziston domosdoshmërisht. Ai nuk mund të mos ekzistojë. Ne ndeshim këtu një ngjeshje të tillë të qenies, një plotmëri të tillë ontologjike, një fuqi të tillë për të ekzistuar - të gjitha këto janë mënyra të thëni që në njëfarë kuptimi përsërisin njëra-tjetrën dhe janë të zëvendësueshme nga njëra-tjetra - që vetëm kontradikta tek vetë Zoti, do të mund ta pengonte të ekzistonte. Por kjo, thotë Spinoza, është e pamundur: duke qenë absolutisht i pafundmë, Zoti ka një fuqi të pafundme për të ekzistuar, nuk ka asgjë, as tek ai e as jashtë tij, që të mund ta bëjë të dështojë këtë fuqi. Ai pra, ekziston në mënyrë të domosdoshme. Nëse për Spinozën ka një të vërtetë të

pamohueshme, të sigurt, është vetëm kjo. Gjithçka tjetër nuk mund të jetë veçse e rrjedhojë e kësaj, gjithçka e merr natyrën e saj të vërtetë nga kjo rrjedhojë. Densiteti i qenies, në idenë e Zotit si substancë, është i tillë që mendimi se Zoti nuk do të ekzistonte as që mund të shkonte në mend.

Do të dëshiroja të bëja këtu një vërejtje. Filozofët e kësaj epoke, Dekarti, Spinoza, Lajbnici paraqesin një tipar të përbashkët. Për ata, është "e natyrshme" që të ketë qenie dhe krejt e panatyrshme që në fillim mund të ketë mosqenie. Në të kundërt, në ditët tona Hajdegeri, e ka përmbysur këtë raport. Ai shtron pyetjen: përse ka diçka dhe jo asgjë? Duket se për mendjet e kohës sonë, asgjëja është bërë më e "natyrshme", më origjinale dhe më e drejtpërdrejtë, sesa qenia. Që të jetë qenia, ajo duhet të vërë në veprim një lloj të veçantë shkakësie, përndryshe nuk do të kishte veçse mosqenie. Që të ketë qenie, kjo kërkon shpjegim; por që të mos ketë gjë kjo nuk ka nevojë për asnjë shpjegim. Ky është një qëndrim i ri. Gjatë gjithë historisë së mendimit, njerëzit janë nisur nga ideja që prania e qenies ka qenë më "e natyrshme" sesa ajo e mosqenies. Kjo duket qartë, veçanërisht, tek grekët që i kalojnë anash çdo lloj krijimi. Traditat çifuto-kristiane kanë nevojë për Krijimin që bën që bota të jetë, por qenia e Zotit është e përjetshme. Zoti si qenie dukej i palëkundshëm. Dhënia e njëfarë prioriteti mosqenies mbi qenien, lindja e nevojës për të shpjeguar që ka diçka dhe jo asgjë", është një prirje që po afirmohet në kohët moderne.

Spinoza ka dhënë mendimin mbi plotmërinë e qenies. Ai as nuk mund ta konceptojë dot që Zoti i pafundmë, me pushtetin e vet të pafund për të ekzistuar, të mund të pengohet nga diçka, cilado qoftë ajo. Ai është e pamundur të mos ekzistojë. Kështu pohohet një *monizëm* i ekzistencës së qenies, në plotmërinë e saj.

Dy substancat e Dekartit këtu bëhen dy veti të substancës unike, dy të vetmet që ne njohim, ndërkohë që kjo përmban një pafundësi. Këto dy veti janë shtrirja dhe mendimi. Zoti është *causa sui,* shkak i vetvetes dhe themeli i gjithçkaje që është. Më mirë me thënë: ai është ai që është. Dhe përderisa, ai është gjithçka që është, përderisa asgjë nuk mund të lindë veçse nëpërmjet substancës hyjnore, këtu kemi të bëjmë jo vetëm me një monizëm, por edhe me një panteizëm.

Ne duhet të kuptojmë se çfarë janë *modet* tek Spinoza.

Në qoftë se vetitë shënojnë shfaqjet e pafundme dhe të përjetshme, modet janë *ndjenjat* e substancës. Kjo fjalë vjen nga folja latine *afficere* që do të thotë: të bësh diçka me... një mode është një pra një mënyrë kalimtare e substancës, e cila na shfaqet në një nga dy vetitë që njohim. Modet nuk ekzistojnë në vetvete apo nëpërmjet vetvetes. Përkundrazi, ato ekzistojnë në diçka tjetër (tek substanca), nëpërmjet tjetër gjëje, për shkak të një gjëje tjetër. Ekzistenca e tyre varet tërësisht nga diçka tjetër. Ka mode të vetisë së shtrirjes dhe mode të vetisë së mendimit. Ky libër, për shembull, është një mode e vetisë së shtrirjes; mendimi që ne formulojmë është një mode e vetisë së mendimit. Modet zëvendësojnë njëra-tjetrën në vetitë e substancës, ato janë të pafundme dhe rrjedhin detyrimisht nga substanca.

Si duhet kuptuar kjo? Aspak në mënyrë shkakësore. Modet rrjedhin nga substanca ashtu sikurse vetitë e trekëndëshit rrjedhin nga trekëndëshi. Kjo do të thotë se është në natyrën e qenies, të substancës, të Zotit, që modet janë ato që janë. Trekëndëshi nuk është shkaku i faktit që shuma e tre këndeve të tij është e barabartë me dy kënde të drejtë. Ai nuk është shkaku i tyre, po të kemi parasysh kuptimin modern të fjalës. Modet rrjedhin nga substanca, ato janë ato që janë për shkak të një domosdoshmërie të prejardhur.

Marrëdhënia domosdoshmëri-liri na detyron të futemi në zemrën e filozofisë së Spinozës. Dhe përderisa ne interesohemi para së gjithash për temën e habisë filozofike, na lejohet të mendojmë, se kërkimi i tij filozofik ka gjalluar pikërisht nisur nga kjo pikë, nga habia e mëposhtme: si mund të pajtohen tek unë nga njëra anë domosdoshmëria hyjnore dhe nga ana tjetër, pavarësia absolute? Sartri, për shembull, në librin e tij mbi Qenien dhe Mosqenien, pohon nëqoftëse Zoti ekziston, nuk mund të ketë liri të individit. Zoti do ta përjashtonte, vetëm nëpërmjet peshës së qenies së vet, lirinë e subjektit.

Spinoza u nis nga një siguri me kuptim të kundërt. Ai nuk ka sakrifikuar as domosdoshmërinë e Zotit as lirinë. Ai e ka kërkuar zgjidhjen e këtij konflikti thellë vetes së tij. Mendimi i tij zhvillohet kështu: Zoti është shkak i lirë, ai është shkaku i lirë i gjithçkaje. Kjo do të thotë se Zoti nuk vepron veçse në saje të

domosdoshmërisë së qenies së tij. Tek Spinoza, nuk gjendet gjurmë e lirisë hyjnore, ashtu siç e kuptonte atë Dekarti, në saje të së cilës Zoti mund të ndryshojë gjithçka sipas dëshirës së tij, deri edhe ligjet e natyrës dhe raportet matematikore. Për Spinozën, Zoti është i lirë sepse ai vepron sipas domosdoshmërisë unike të vetë natyrës së tij. Kjo duhet kuptuar kështu: Zoti është substanca e përjetshme, densiteti i qenies absolute, liria e tij përmban në vetvete shkallën më të lartë që mund të përfytyrohet të domosdoshmërisë. Ideja e lirisë këtu përputhet tërësisht me domosdoshmërinë e përjetshme të natyrës së tij. Kjo nuk është çështje gjendjesh shpirtërore apo diçka që mund të pësojë ndryshim.

Spinoza është sigurisht filozofi i absolutit të marrë në mënyrë të kulluar. Përderisa ai mendon "në absolutin", atëherë konceptet që ne kemi zakon t'i dallojmë madje dhe t'i kundërvëmë në rrafshin e realiteteve relative, gjenden, si me thënë, të përpirë nga i vetmi dhe i njëjti zjarr - dhe kundërthënia bëhet unitet.

Liria dhe domosdoshmëria nuk janë më dy pole të kundërta: tek absoluti, ato bëhen sinonime. Për Zotin, të jesh i lirë, do të thotë të ekzistosh sipas domosdoshmërisë së tij dhe, kjo është arsyeja, përse Zoti është sa i lirë aq dhe i domosdoshëm. Liria e tij përputhet me domosdoshmërinë e tij, ashtu sikurse me çdo domosdoshmëri që rrjedh prej tij.

Pra, kur ne përfytyrojmë se detyrimi i asaj që vjen nga Zoti është një domosdoshmëri që shkon kundër lirisë sonë, të jemi të sigurt se gabohemi për sa i përket lirisë sonë. Liria jonë e vërtetë nuk mund të jetë gjë tjetër veçse domosdoshmëri hyjnore. Nuk ka liri kundër Zotit, meqë Zoti është gjithçka, duke na përfshirë edhe ne vetë.

Këtu Spinoza dallon dy aspekte të substancës apo të Zotit, dy aspekte ose dy funksione: *natura naturans dhe natura naturata*, natyra që natyron dhe natyra e natyruar - e para është krijuese, e dyta është e krijuar.

Natyra që natyron përkon me substancën, e cila është "shkaku i vetvetes". Natyra e natyruar rrjedh nga domosdoshmëria e substancës, ajo është tërësia e *modeve*. Domosdoshmëria, që tek Zoti përkon me lirinë, bëhet në natyrë tërësia e shtrëngesave të domosdoshme, të cilat lidhin modet midis tyre. Gjithçka në botë

është e domosdoshme. Kjo është arsyeja përse Spinoza i hedh poshtë të dy konceptet "e rastësisë" dhe të "mundësisë". Ne themi për një send se është i rastit atëherë kur ai ekziston, por po aq mirë mund edhe të mos ekzistonte. Ne themi për një send se ai është i mundshëm atëherë kur pranojmë se ai mund të realizohej ose mund të mos realizohej. Sipas sistemit të mendimit të Spinozës, këto dy nocione nuk shënojnë asgjë reale. Ato vijnë thjesht nga fakti se nuk njohim zinxhirin e shkaqeve dhe të pasojave dhe se nuk e kuptojmë që ato e kanë origjinën e tyre në domosdoshmërinë e substancës. Në realitet nuk ka veçse domosdoshmëri - liri të Zotit.

Tani mund ta kuptojmë se çfarë do të thotë *përkryerja hyjnore* tek Spinoza. Kjo "përkryerje" nuk i referohet aspak një shkalle vlerash apo shkaqesh finale. Ajo nuk nënkupton asnjë tendencë drejt një realiteti që do ta gjykonim "të përkryer", për shkak të bukurisë së tij apo të lumturisë që do të na jepte. Jo. Kur ne themi: "çdo gjë rrjedh nga përkryshmëria hyjnore", kjo nuk do të thotë gjë tjetër veçse: "çdo gjë është e domosdoshme". Një konceptim i tillë, sipas të cilit çdo send merret parasysh nga pikëpamja e domosdoshmërisë hyjnore, përjashton çdo dallim ndërmjet së mirës dhe së keqes, në kuptimin njerëzor. Po qe se nuk do të kishim vetëm të domosdoshme dhe të mundshme, të mirë dhe të keqe, në kuptimin njerëzor. Po qe se nuk do të kishim vetëm të domosdoshme dhe të pamundshme, e mira dhe e keqja do të zhdukeshin. Kjo është njëlloj si të thuash se *Etika* e Spinozës, në thelbin e vet, s'e pranon atë që zakonisht e quajnë etikë. Ne ndodhemi kështu të vendosur në nivelin e asaj "mistike racionale" për të cilën kemi folur që në fillim.

As mirë as keq: kjo filozofi, e lidhur me gjeometrinë, shkatërron çdo shkak final, që tashmë përmblidhet në një paragjykim. Dallimi i së mirës nga e keqja buron nga vetë ne, nga relativiteti i këndvështrimit tonë. Nga këndvështrimi i Zotit - kjo është tashmë një mënyrë shumë njerëzore të foluri -, dhe për atë që kupton domosdoshmërinë hyjnore, nuk ka veçse përkryerje.

Problemi i unitetit të trupit me shpirtin, i pazgjidhshëm në filozofinë e Dekartit, zgjidhet lehtësisht tek Spinoza. Trupi dhe shpirti janë mode të dy vetive të substancës. Megjithatë, nuk duhet menduar se ato veprojnë mbi njëra-tjetrën: nuk ka bashkëveprim ndërmjet dy vetive, shtrirjes në hapësirë dhe mendimit. Ndërmjet

asaj që ndodh tek trupi dhe asaj që ndodh në shpirt, nëpërmjet unitetit të substancës, ka një *paralelizëm*. Spinoza na thotë se rendi i lidhjes së ideve është i njëjtë me rendin e lidhjes së sendeve. Është i njëjti unitet, një domosdoshmëri e vetme, e marrë në dy aspekte, por pa asnjë bashkëveprim midis tyre. Tek substanca të dyja vetitë nuk janë veçse një e vetme. Trupi dhe shpirti, në thellësi, janë ontologjikisht një e vetme, ata shprehin të njëjtën qenie.

Le t'i rikthehemi edhe një herë raportit liri-domosdoshmëri, tek Spinoza për të provuar të kuptojmë tani më konkretisht, falë përvojës personale.

Secili nga ne, kur mendon, përpiqet ta përligjë një vendim të marrë duke dhënë arsyen ose arsyet që ka pasur. Megjithatë qëllon që ky vendim të jetë imponuar nga asnjë nga arsyet që kërkohen, sepse është i rrënjosur në thellësitë më të mëdha të qenies së tij. Kur ndodh kështu, ai e ndjen mirë se arsyet e gjetura, megjithëse nuk janë të kota, mbeten të pamjaftueshme dhe nuk arrijnë tek e vërteta. Ai e ka marrë këtë vendim sepse, duke qenë ai që është, nuk mund të vepronte ndryshe.

Pikërisht për këtë bëhet fjalë që: të jesh i lirë deri në atë pikë sa të mos mund të veprosh ndryshe, do të thotë të përjetosh përputhjen e lirisë dhe të domosdoshmërisë. Një përvojë e tillë, që kemi arritur ta fitojmë nga jeta jonë personale, gjatë së cilës ndjejmë se nuk do të kishim mundësi të vepronim ndryshe, është shenja e një vendimi të dalë nga natyra absolute e lirisë sonë. Por nëse pranohet domosdoshmëria që rrjedh nga substanca unike, si të kuptohet problemi i gabimit? Si i bëhet që ne mund të gabohemi, kur çdo gjë është e domosdoshme? (Le të kujtojmë, se Dekarti e shtronte kështu këtë problem me fjalë të tjera). Përgjigjja e Spinozës është: gabimi në të vërtetë, nuk është veçse një njohje e pjesshme, një mungesë njohjeje. Ai nuk është aspak pozitiv, dhe vjen nga fakti që mendimi ynë nuk ka shkuar aq larg dhe aq thellë. Në më të shumtën e rasteve, kjo ndodh sepse mendimi ynë ka mbetur nën ndikimin e paragjykimeve finaliste.

Sipas Spinozës ka *tre lloj njohjesh*. Në fillim është njohja *ndijore*: ajo qëndron në njohjen e aspekteve të përgjithshme, nuk është shumë e qartë dhe ndikohet lehtësisht nga gabimi, sepse në nivelin e ndijimeve, jemi veçanërisht të prirur t'i kuptojmë sendet

sipas një konceptimi finalist. Lloji i dytë i njohjes është ai i mendimit *racional,* ku përpunohet dija shkencore. Lloji i tretë, është ai i njohjes intuitive. Njohja racionale procedon nëpërmjet të folurit, ndërsa njohja *intuitive* futet me një shikim të vetëm në thellësitë ontologjike. Ajo i sheh modet si diçka që rrjedhin nga substanca dhe lexon në të vetë substancën dhe domosdoshmërinë e saj.

Shkenca, njohja racionale, i lidh modet me njëra-tjetrën me anë të hallkave shkakësore. Njohja intuitive nuk lidh modet midis tyre, por ajo i vë ato në raport, sikurse vë në raport dhe lidhjen shkakësore të tyre, me domosdoshmërinë ontologjike të substancës. Nëpërmjet njohjes intuitive, në njëfarë kuptimi, ne zbërthejmë domosdoshmërinë hyjnore në vetë realitetin e modeve. Njohja intuitive është njohja e vërtetë. Ne duhet të synojmë drejt saj.

Ashtu si Dekarti edhe Spinoza arsyeton për natyrën dhe funksionin e *pasioneve*. Si tregon letërsia e atij shekulli, pasionet në këtë kohë ishin të fuqishme, të fuqishme ishin gjithashtu edhe vullneti dhe liria. Në shpirtin e njerëzve të kohës kishte konflikte të një formati të tillë, që duket sikur ne i kemi harruar edhe si kujtime. Ja vlen që t'i mbajmë veshët ngrehur - ndoshta mund të ketë diçka të madhe për të kapur. Për Spinozën, pasionet e shpirtit përfaqësojnë një kufizim të njohjes, një mënyrë për ta lënë veten të mbyllur në mosnjohje. Liria nuk qëndron pra në braktisjen e vetes pas një pasioni të çfarëdoshëm, por pikërisht tek mbizotërimi i tij, falë të vërtetës së vetvetishme të domosdoshmërisë.

Larg çdo moralizimi, këtu kemi të bëjmë me një vizion shumë të thellë: kur një pasion ndeshet me një domosdoshmëri tepër të palëkundshme atëherë ky pasion shuhet. Askush nuk i nënshtrohet një pasioni, objekti i të cilit është i paarritshëm. Cilido pasion ushqehet nga një shpresë e mbetur gjallë, zjarri i të cilit është i ndezur nga ajri i mundësisë. Për atë që ka ditur të kapë të vërtetën e së domosdoshmes, s'është nevoja të zotërojë një vullnet jashtëzakonisht të fortë për të mposhtur pasionin. Forca e vullnetit ka ndërhyrë që më parë, pikërisht atëherë kur duhej kapur e vërteta e domosdoshmërisë. Në qoftë se i arrihet kësaj, atëherë pasionet janë të mposhtur.

Sipas Spinozës, kjo është liria. Ajo do të thotë gëzim dhe siguri. Duke kuptuar domosdoshmërinë hyjnore, ajo njehsohet me të. Ajo

kështu na bën të aftë, sikurse thotë Spinoza, për të dhënë mendime për çdo send *sub specie aeternitis,* domethënë nisur nga këndvështrimi i përjetësisë, apo edhe me tej: nisur nga domosdoshmëria e përjetshme e Zotit. Pikërisht këtu e gjen kuptimin e vet përjetësimi i shpirtit: nëpërmjet përjetësimit hyjnor, i cili sundon mbi gjithçka që është e vdekshme dhe e përkohshme, çdo gjë bëhet e përjetshme. Mund të shtrohet pyetja: tek Spinoza, bëhet fjalë *për një filozofi të së brendshmes apo të së përtejmes?* Në përgjithësi e konsiderojnë se është një filozofi e imanencës, mbi të gjitha për shkak të panteizmit: sipas kësaj filozofie Zoti nuk ekziston as përpara botës, as përtej, as jashtë saj. Por në këtë imanencë, sundon një trashendencë e tillë, një kapërcim i tillë, i cili kalon nëpër zemrën e qenies, sa që është e mundur ta mbajë këtë filozofi për më trashedentalen e të gjithave.

Unë do të dëshiroja ta përfundoja këtë kapitull, duke cituar librin e fundit të *Etikës.*

"I dituri, shpirti i të cilit shqetësohet me vështirësi, por që prej një domosdoshmërie të përjetshme, është i ndërgjegjshëm për veten e vet, për Zotin dhe për sendet, nuk rresht kurrë së qeni i tillë, por zotëron kurdoherë kënaqësinë e vërtetë të shpirtit. Nëse vërtetë, rruga që unë sapo tregova duket shumë e vështirë, ka shumë mundësi që ajo të gjendet. Dhe me siguri që duhet të jetë e vështirë përderisa gjendet kaq rrallë. Sepse përndryshe, si është e mundur, që shpëtimi ynë është këtu, mjafton të zgjatim dorën dhe mund ta gjejmë pa shumë vështirësi, të mos përfillet gati nga të gjithë? Por gjithçka që është tepër e çmueshme është sa e vështirë, aq dhe e rrallë."

Për Spinozën, gjëja më e bukur është ajo që quhet "dashuria intelektuale për Zotin". Kjo është një dashuri *intelektuale* sepse bëhet fjalë për të kuptuar domosdoshmërinë hyjnore. Është një dashuri sepse kur njeriu e kupton, dëshiron të bashkohet me të dhe të njohë veten e tij në të. Dhe është një dashuri *për Zotin* sepse Zoti është i njëjtë me tërësinë e qenies.

LAJBNICI
(1646-1716)

Në krahasim me Spinozën dhe jetën e tij të tërhequr, të përqendruar tek mendimi, Lajbnici, përbën kontrastin më të madh: ai ka shpalosur një veprimtari shumë të gjerë në të gjitha fushat e rëndësishme të kohës së vet. I lindur në Laipcig në mesin e shekullit XVII, ai i kreu studimet në Francë, në Angli, në Holandë, ku edhe lidhi miqësi me Spinozën. Ai ishte një udhëtar i apasionuar. Asnjë shkencë e kohës së tij nuk ishte e huaj për të. Në matematikë ai zbuloi përllogaritjen diferenciale. Ai u mor edhe me politikë, me hartim ligjesh dhe me ekonomi, gjë që ishte e rrallë në këtë epokë. Teoria dhe praktika nxisnin njëra-tjetrën në shpirtin e tij. Lajbnici ka qenë këshilltar princash. Ai merrej me arkitekturë dhe me teknologji. Tepër i dhënë pas problemeve fetare, bëri përpjekje për të afruar protestantët dhe katolikët. Ashtu si Lesingu, ashtu si mendimtarët e tjerë të kësaj kohe, ai ishte për një tolerancë reciproke. Ai shkëmbeu një letërkëmbim të gjerë me bashkëkohësit e tij të mëdhenj në të gjithë Evropën. Mund të pyetet: se ku e gjente kohën për t'u marrë me gjithë këtë veprimtari? Tërë kjo veprimtari nuk e pengoi t'u bënte edhe një shërbim tjetër studentëve dhe pasardhësve, duke shkruar, një përmbledhje të shkurtër të filozofisë së tij, që mban titullin *Monadologjia.*

Do të dëshiroja të bëja kalimthi një vërejtje anësore. Ka autorë, të cilët në fillim duhet thjesht t'i pranosh, pa ditur shumë gjëra për ç'ka ata shkruan dhe për rrafshin ku lëviz mendimi i tyre për qenien dhe jetën. Në veprën e tyre futesh ngadalë, derisa bëhesh i aftë ta përvetësosh së brendëshmi përpjekjen e tyre. Por ka autorë të tjerë shprehja e mendimit të të cilëve është kaq e dendur dhe e saktë sa që nuk duhet të lihet në harresë asnjë frazë para se të jetë kuptuar me të vërtetë, përndryshe ka rrezik për të mos kuptuar asgjë nga fraza që vjen më pas. *Monadologjia* i takon kësaj kategorie të dytë. Është një

vepër e shkurtër, e ndërtuar si renditje paragrafësh të vegjël. Prej saj duhet kuptuar çdo paragraf, çdo rresht, çdo fjalë.

Filozofia e Lajbnicit lidhet me gjithçka që ne kemi parë deri tani, por në të njëjtën kohë ajo ka diçka thellësisht të re. Në shumë pikëpamje ai, pa e ditur, ka qenë një pararendës. Ai ishte një shpirt jashtëzakonisht krijues, me nuhatje për zhvillimet e mëtejshëm të shkencës. Disa nga konceptet filozofike që ka përdorur ai u paraprijnë atyre që u bënë koncepte themelore për fizikën atomike apo për psikanalizën. Lajbnici ndodhet në një pikë kthese, ai i përket njëherësh mendimit më të lashtë dhe më modern. Ai ishte një gjeni universal. Mendimin e tij e kanë interesuar të gjitha fushat e dijes prej nga rezulton jo një çorbë, por një mendim krejtësisht i ri.

Tek Dekarti, siç na kujtohet, substanca e "sendit të shtrirë" *(res extensa),* ishte vetë shtrirja e trupave, në ndryshim nga hapësira boshe, abstrakte, e gjeometrisë, që nuk ishte veçse një hapësirë e menduar. Shtrirja dhe jo hapësira, përbën në sytë e tij thelbin e vërtetë të trupave.

Gjithashtu Lajbnici u mor edhe me substancën - kjo është një çështje që ne e njohim që nga shkolla e Miletit. Por për të, shtrirja nuk mund të ishte substanca e sendeve. Substanca e sendeve është *energjia.* Ai e koncepton energjinë si parimi i veprimtarisë, një parim që është gjithnjë në veprim po qe se nuk e pengojnë. Lajbnici pra, nuk niset nga një realitet i ngurtë, për të shtruar më pas pyetjen se si mund të nisë lëvizja të veprojë. Në të kundërt: ai niset nga një parim aktiviteti, dhe pastaj flitet për të kuptuar se kush mund ta pengojë të veprojë. Ai shpjegon pengesat që frenojnë veprimtarinë. Pika e nisjes, është pra një energji origjinale, që në gjendjen e saj të tanishme përmban në vetvete gjithë të kaluarën, ashtu siç mban, në njëfarë kuptimi, edhe të ardhmen. Ajo është e mbarsur me gjithçka të së ardhmes së mundshme. Për të shprehur këtë, Lajbnici përdor një koncept, të cilit ai i jep rëndësi tepër të madhe: konceptin *e fuqisë.* (Kjo na sjell ndër mend "qenien në mundësi" të Aristotelit). Energjia është veprimtaria që përmban në vetvete të ardhmen, përderisa atë nuk e pengon gjë.

Përse substanca nuk është shtrirje, por vetëm energji? Përgjigjja e Lajbnicit është kjo: që koncepti i substancës të jetë koherent me vetveten, duhet që ai të nënkuptojë unitetin. Përndryshe, substanca do të ishte e ndashme apo e shpërbëshme dhe do të pushonte së qeni

substancë. Në thelb, substanca është ajo që i kundërvihet mosqenies; por mund t'i rezistojë mosqenies vetëm ajo që është e pashpërbëshme. Substanca është pra thelbësisht një e *vetme*.

Në kundërshtim me Dekartin, Lajbnici pohon se shtrirja nuk mund të ofrojë asnjë parim uniteti sepse në parim është e ndashme në pafundësi. (Nuk është e rastit që Lajbnici ka qenë shpikësi i përllogaritjes së diferencuar). Shtrirja duke qenë e ndashme në pafundësi, është një labirint i pandërprerë, një fushë ku kërkimi vazhdon pa fund. Shtrirja nuk ka asnjë lloj uniteti, nuk ka asgjë që mund të përbëjë themelin e unitetit, ajo nuk është substancë, ajo nuk mund të krahasohet me qenien.

Pra duhet të nisesh nga diçka e *pandashme* dhe *që të mos jetë aspak shtrirje.* Kjo diçka, tek Lajbnici, është energjia. Kësaj energjie të pandashme, Lajbnici i ka dhënë një emër grek, kuptimi i të cilit në fillim është i njëjtë me atë që tashmë e njohim: atomi, domethënë ai që nuk mund të ndahet, që është i pacoptueshëm - dhe atomin e energjisë ai quan *monaden*, nga fjala greke *monos*, që do të thotë "një". Monada është energjia e pashtrishme dhe e pandashme.

Lajbnici e përcakton kështu: monada është një atom energjie - një pikë e ndodhur në hapësirë, por pa shtrirje -ajo nuk ka dritare, ajo pasqyron gjithë universin.

Të provojmë t'i kuptojmë këto karakteristika, njëra pas tjetrës, pastaj në unitetin e tyre. Në fillim ato duket sikur e kundërshtojnë apo edhe përjashtojnë njëra-tjetrën; këto vështirësi janë pikërisht elemente përbërëse të një "paraqitjeje" adekuate të monadës.

Më së pari, çdo monadë është *një pikë* mbasi nuk mund të ketë shtrirje pa u bërë e ndashme. Ajo duhet të jetë *e thjeshtë* për të mundur të jetë element përbërës i realitetit.

Çdo monadë duhet *të ndodhet në hapësirë* sepse siç do ta shohim, ajo nuk është vetëm një pikë në univers, por është edhe një lloj *pikëpamje mbi universin.* Kjo është arsyeja përse, këndi nga i cili ajo do "shohë" universin është i ndryshëm sipas vendit që ajo zë. Ajo pra është *e vendosur,* aspak në mënyrë rastësore apo të çfarëdoshme, por në mënyrë thelbësore: ajo është ndërtuar, ashtu siç është, nga gjendja e saj.

E vendosur në univers, monada, na thotë Lajbnici, është *reale*, dhe aspak një pikë abstrakte, siç janë për shembull ato që gjenden

në gjeometrinë euklidiane dhe nëpërmjet të cilave mund të hiqet një vijë e drejtë apo të ndërtohet një hapësirë me tre përmasa. Këtu nuk bëhet këtu fjalë për matematikë, për konstruksione gjeometrike: çdo monade është reale. Ajo nuk ka dritare, na thotë Lajbnici, dhe pa dyshim, është kjo gjë që na habit më shumë. Pikërisht këtu Lajbnici i kundërvihet më rrënjësisht Dekartit. Të thuash se monada është pa dritare, do të thotë të pohosh se ajo nuk është e hapur ndaj botës së jashtme, ndaj asaj që ajo nuk është. Mbi të asgjë nuk mund të veprojë nga jashtë. Hapja e saj ndaj asaj që ajo nuk është e brendshme. Le të kujtojmë se për Dekartin, substanca e shtrirë ishte fusha e ndërveprimit mekanik: çdo trup i shtrirë në vetvete është i palëvizshëm, ai nuk mund të vihet në lëvizje veçse nga jashtë, ai nuk ka asnjë spontaneitet të brendshëm. Në kundërshtim me substancën që është në gjendje të mendojë; *res cogitans,* që sipas Dekartit është vullnet i pastër, shtytje e pastër e brendëshme, *res extensa* i është nënshtruar sundimit të pasivitetit, ku vetëm goditja nga jashtë mund të ketë efekt. Kështu çdo pjesëz e shtrirë është tërësisht e varur nga ajo që vjen nga bota e jashtme, ajo varet vetëm nga kjo gjë dhe kurrë nga vetja e saj.

Tek Lajbnici gjithçka është ndryshe. Monada e tij është "pa dritare". Ajo nuk ka shtrirje, pra është e thjeshtë. Asgjë nuk mund të veprojë nga jashtë mbi të. Gjithçka kalon brenda saj. Ajo nuk është pasivitet, ajo është energji.

Për të kuptuar se ç'është një monadë, ndoshta, mund të na ndihmojë kjo gjë: le të përpiqemi ta paraqesim sipas *modelit të ndërgjegjes.* Edhe ndërgjegjja është gjithashtu e pikëzuar, e pashtrirë (mbi të gjitha nuk duhet ngatërruar ndërgjegjja dhe truri), e pandashme (atëherë kur krijohet një çarje apo një dublim i personalitetit kemi të bëjmë me një rast skizofrenie, pra me sëmundje të ndërgjegjes dhe jo me një ndërgjegje si të tillë). Çdo ndërgjegje ndodhet në hapësirë dhe ka për botën një pamje të përcaktuar. Çdo ndërgjegje është reale, ajo nuk ka asgjë nga abstraksioni, pra përbëhet nga një konstruksion racional. Çdo ndërgjegje është, në njëfarë kuptimi, "pa dritare". Sigurisht, mund të mendohet që organet e shqisave janë dritare të ndërgjegjes. Por organet e shqisave nuk veprojnë nga jashtë mbi ndërgjegjen. Ndijimet - për shembull ndijimi i blusë - nuk gjendet në asnjë vend në sistemin nervor, apo në tru:

atje nuk gjendet asgjë nga bluja. Bluja ndodhet në brendësi të ndërgjegjes. Një neurolog që do të studionte me imtësi dhe me kujdes strukturën e nervave dhe funksionin e tyre, nuk do të gjente ngjyrë blu në nervin optik. Bluja është një ndijim, një fenomen i ndërgjegjes. Asgjë që është fenomen i ndërgjegjes nuk futet tek ajo nga jashtë. Ndërgjegjja mbetet, nga jashtë, e paarritshme, nuk mund të veprosh mbi të nga jashtë. Gjithçka ndodh në brendësi të saj.

Kështu pra, ajo që vepron nga jashtë mbi nervat e organet të shqisave duhet, që për t'u bërë fenomen ndërgjegjeje, të *bëhet e brendshme* nga ndërgjegjja. Vetëm atëherë ndërgjegjja e njeh si diçka reale, si veprues, dhe mund ta asimilojë. Ndërsa ju flas, është e qartë se përfitoj nga aparati i nervave tuaja akustike; megjithatë unë nuk i drejtohem këtij aparati, por i drejtohem pikërisht ndërgjegjes suaj. Vetëm në ndërgjegje dridhjet e nervave tuaja bëhen tinguj, pastaj fjalë dhe shenja. Duhet që ajo që them të futet në ndërgjegjen tuaj për të gjetur atje kuptimin e saj dhe të veprojë nga brenda mbi të. Me një fjalë, nuk është veçse ndërgjegjja që vepron mbi veten e saj.

Lajbnicin e pushtoi dukshëm habia e thellë para brendësisë së ndërgjegjes dhe mistereve që ajo përmban. Kjo botë e brendshme dhe kjo habi u shprehën me forcë në përshkrimin e tij, në dukje paradoksal, të monadës. Duke qenë krejtësisht e mbyllur brenda vetvetes, ashtu sikurse ndërgjegjja, ajo i shpëton çdo shtrëngese të jashtme me karakter mekanik. *Monada pa dritare pasqyron gjithë universin*: gjithçka që për ne përbën universin - edhe vetë atë që ne nuk mund ose mund ta njohim me shumë vështirësi, qoftë kjo një mundësi, apo një hapësirë e panjohur,- të gjithë këtë, duhet ta kemi në ndërgjegjen tonë. I gjithë universi ekziston për ne për aq sa ai pasqyrohet në ndërgjegjen tonë. Sipas Lajbnicit në hapësirë nuk ka as të shkuar e as të ardhme. Ka vetëm të tashme. Përkundrazi, monada përmbledh në të tashmen e saj të gjitha gjendjet e saj të shkuara dhe të ardhme. Duke qenë një atom energjie, domethënë sa aktualitet aq dhe fuqi, ajo nuk është diçka e dhënë nga e kaluara, ajo është gjithashtu mundësi, e ardhme. Si pasqyrë e gjithë universit, ajo përqendron në njëfarë mënyre, në brendësi të vet gjithë gjendjet e kaluara dhe gjithë gjendjet e mundshme të universit.

Kjo është arsyeja përse Lajbnici i ka dhënë monadës këtë

përkufizim: ajo është *pasqyra e gjallë dhe e përhershme e universit*. Pasqyrë e gjallë sepse ajo jeton, në kuptimin e vërtetë të fjalës; pasqyrë e vërtetë sepse duke qenë vetë uniteti, substanca e thjeshtë e universit, ajo është e pashkatërrueshme. Dhe më së fundi, përderisa kjo monadë, si pasqyrë e gjallë dhe e përhershme, është perceptim i universit, atëherë ajo e përmban atë sikurse bën edhe ndërgjegjja. Ajo nuk është ndërgjegje. Ajo është analoge me ndërgjegjen, ajo i ngjan asaj. E thënë ndryshe: ne mund të krijojmë një ide për monadën në bazë të modelit të ndërgjegjes.

Sidoqë monada është perceptim i universit, ajo megjithatë nuk percepton tërë pjesët e tij në mënyrë të njëjtë. Perceptimet e saj nuk janë të qarta në mënyrë të barabartë. Lajbnici bën dallimin midis perceptimeve të qarta dhe të dallueshme, që ai i quan edhe "perceptime të mëdha" dhe perceptimeve të turbullta apo "perceptimeve të vogla". Shënojmë kalimthi se "perceptimet e vogla" luajnë për të një rol thelbësor, ato përmbushin një funksion të veçantë: sigurojnë vazhdimësinë, identitetin e çdo qenieje individuale gjatë rrjedhës kohore. Për shembull, Lajbnici me habi shtron pyetjen: si ndodh që gjatë gjumit, natën, unë nuk di asgjë për veten time, dhe në zgjim, në mëngjes, ndjehem se jam i njëjti? Në fakt këtu ka një mister të madh: shtrihesh, ia lë veten në dorë gjumit, harron gjithçka, çdo gjë ndërpritet, nuk di më asgjë për vetë jetën tënde dhe në mëngjes, është sikur nuk ka ndodhur asnjë ndërprerje: jam po unë, unë jam po i njëjti. Lajbnici shpjegon: gjatë kohës që unë fle, monada që unë jam e ndërpret veprimtarinë e saj, ajo vazhdon të ketë perceptime të vogla. Tashmë siç e kemi thënë: në fusha të ndryshme, Lajbnici ka qenë një pararendës i habitshëm. Këtu jemi fare afër teorisë mbi të pavetëdijshmen.

Ideja mbi këto perceptime të vogla ka qenë e pazakontë, në atë epokë racionaliste ku sundonte mendimi i qartë. Perceptimet e vogla shërbejnë për të siguruar vazhdimësinë. Lajbnici, shpikësi i përllogaritjes së madhësisë pambarimisht të vogël, e përbuz të pavazhdueshmen. Ai kërkon të sigurojë vazhdimësinë në të gjitha fushat. Hierarkia e qenieve, po ashtu, i duket se është një vazhdimësi. Nuk janë vetëm njerëzit, por është i gjithë universi që përbëhet nga monadat, ndërmjet të cilave ai vendos *një hierarki*. Në nivelin më të ulët, ai vendos "monadën e thjeshtë", e cila nuk ka veçse perceptime

të vogla dhe ky është *niveli vegjetal*. Pastaj ka monada të afta për perceptime më të qarta dhe për kujtesë, të cilave Lajbnici i u njeh një "shpirt" në kuptimin aristotelian të fjalës, domethënë një parim që trupin e konsideron një unitet të gjallë dhe ky është *niveli i kafshëve*. Më së fundi, ka një nivel të tretë, ai i shpirtit, i arsyes, ku monada bëhet e aftë të arrijë të *vërtetat e përjetshme*.

Por dallimi midis perceptimeve të vogla dhe të mëdha (ose i perceptimeve të turbullta dhe perceptimeve të qarta) luan te Lajbnici një rol akoma edhe më të rëndësishëm. Këtu lind pyetja: ka një numër të pafund monadash; si i bëhet që secila të jetë e individualizuar deri në atë pikë sa të jetë krejt e veçantë? Nisur nga fakti se secila prej tyre pasqyron gjithë universin, do të ekzistonte prirja për të thënë se ato janë të gjitha të ngjashme ose fare mirë mund të thuhej se në fund të fundit nuk do të kishte veçse një monadë e riprodhuar në një numër të pafund ekzemplarësh, çka nuk do të kishte asnjë kuptim. Një nga idetë më origjinale të Lajbnicit qëndron në shpjegimin, në ndihmë të teorisë të perceptimeve të qarta apo të turbullta, e individualizimit të monadave deri në shkallën e kuptimit të natyrës krejt të veçantë të secilës prej tyre.

Përderisa çdo monadë është e vendosur në hapësirë, ajo ka një pikëpamje të përcaktuar mbi universin, që është krejt e vetja. Secila pasqyron, sigurisht, gjithë universin, por nga një pikë shikimi që është e saj, ajo e pasqyron qartë këtë pjesë të universit dhe turbullt pjesën tjetër. Ajo ka, për një pjesë të universit, perceptime të qarta, për një tjetër perceptime të turbullta, sipas vendosjes në hapësirë.

Kështu, ajo që i dallon monadat nga njëra tjetra dhe që përbën individualitetin e tyre, është shpërndarja e veçantë e qartësisë dhe e turbullimit në mënyrën e tyre për të pasqyruar të njëjtin univers, duke u nisur nga pikëshikimet që ato përmbajnë. Lajbnici prej këtej ka nxjerrë një parim, *parimin e të pakapshmes:* në univers nuk mund të ketë dy monada identike. Në fakt, këto monada që do të pasqyronin universin në mënyre të njëjtë, për pasojë do të zinin të njëjtën pikë shikimi, do të ishin vendosur saktësisht në të njëjtin vend, dhe nuk do të ishin veçse një e vetme. Parimi i të pakapshmeve siguron jo vetëm unitetin, por gjithashtu edhe natyrën krejt të veçantë të çdo monade. Ne shikojmë këtu se sa vendimtare është për monadën lajbniciane, ideja e pikës së shikimit, sipas

vendosjes në hapësirë. Është kjo pikë shikimi që përcakton veçanësinë dhe identitetin e përjetshëm të saj.

Monadat nuk janë të lidhura midis tyre në mënyrë të jashtme, ato nuk i njohin ndeshjet mekanike të atomistëve të lashtë, ato nuk pësojnë asnjë veprim nga jashtë. Përderisa të gjitha pasqyrojnë *një univers të njëjtë dhe të vetëm*, ato mund të komunikojnë ndërmjet tyre *së brendshmi*. Secila monadë synon të pasqyrojë qartë pjesën më të madhe të mundshme të universit. Çdo monadë është veprimtari, atom energjie. Si energji ajo përpiqet të arrijë të zotërojë sa më shumë qartësi. A është e mundur të konceptohet një monadë e aftë të kënaqë këtë nevojë për *qartësi universale*? Cilat do të ishin kushtet e realizimit të kësaj? Për këtë do të duhej një monadë, e cila në vend të ishte e kufizuar në një pikë të vetme shikimi mbi universin, të arrinte t'i zinte të gjitha njëherësh. Një monadë të tillë, Lajbnici e quan *monada e monadave*, ajo është *Zoti*.

Ne gjejmë këtu një kuptim të ri të kudondodhjes së Zotit. Ajo nuk do të thotë thjesht, siç është thënë prej kohësh, se Zoti është i pranishëm kudo. Kudondodhja hyjnore, merr për Lajbnicin një efikasitet që shpërthen nga thelbi i gjithë sistemit të tij. Zoti duke qenë, si monadë e monadave, i pranishëm kudo dhe kudo veprues, zotëron nga i gjithë universi perceptime tepër të dallueshme. Nga kjo mund të thuhet se tek ai, ekzistenca dhe dija përputhen.

Është gjë e bukur të shohësh se si filozofi të ndryshme kërkojnë, që nisur nga premisa të ndryshme, nëpërmjet rrugësh të ndryshme, të arrijnë qenien e përkryer - në gjuhën lajbniciane: monadën e monadave -, ose më mirë: Zotin.

Gjithashtu, ekzistojnë, filozofi të cilat përpiqen të shpjegojnë përse na është mohuar Zoti. Filozofia synon drejt totalitetit, drejt universales, drejt unitetit, drejt substancës. Ajo na shpjegon në ç'mënyrë arrin qëllimin e saj ose, po aq mirë, përse ajo nuk mund ta arrijë. Shumëllojshmëria e përpjekjeve dhe e kërkimeve nuk i bën ato të kota. Kuptimi i asaj që ato synojnë të arrijnë - uniteti i Zotit, pavarësisht si mendohet se mund t'i dilet mbanë ose jo për ta kapur - varet, thellë-thellë, nga rruga e ndjekur nga arsyetimi, nga mendimet nëpërmjet të cilave është realizuar arritja e përkryerjes dhe e qartësisë, sesa nga rezultati përfundimtar.

Në dritën e asaj që është thënë lidhur me perceptimet e qarta, do të dëshiroja të rimerrja tani formulën e Lajbnicit: monada nuk ka dritare. Është interesante të kujtojmë këtu që Lajbnici jetonte në një epokë dhe në një mjedis për të cilët toleranca ishte një virtyt qendror. Toleranca në kuptimin e saj të thellë, e kuptuar jo si një bashkëndodhje indiferente bindjesh të ndryshme, por e vendosur mbi dy të vërteta të qarta vetiu. E para: secili nuk zotëron asnjëherë më shumë se një shfaqje të pjesshme të së vërtetës. E dyta: është e pamundur të veprosh me forcë mbi një ndërgjegje. Mund ta hedhësh një njeri në burg, ta torturosh, ta vrasësh, por nuk mund t'i ndryshosh atë që ai mendon duke përdorur dhunën. Kjo është gjithashtu një ide që shpreh "monada pa dritare" e Lajbnicit.

Në të kundërt, ky konceptim i "monadës pa dritare" i kundërqendron disa teorive bashkëkohore sipas të cilave do të ishte e mundur, të transformohet qenia njerëzore, të krijohet "një njeri i ri", duke ndryshuar botën e jashtme, kushtet e jetës dhe sistemet shoqërore. Përkundrazi, sipas Lajbnicit, gjithçka varet nga natyra e brendshme e ndërgjegjes. Në sytë e tij, ndërgjegjja (monadike) është një lloj fortese, që mbrohet nga thellësia e saj, kundër atij që do të përpiqej të vepronte mbi të nga jashtë. Ajo është e papërshkueshme nga ndikimet e jashtme, sepse është e thjeshtë dhe pa dritare. Platoni thoshte që shpirti nuk është një Ide, por është analog me Idenë dhe njëlloj si ajo është i pashkatërrueshëm. Për Lajbnicin gjithashtu: duke qenë e thjeshtë, monada nuk mund të jetë as e ndryshueshme e as e shkatërrueshme, ajo jeton, dhe beson sipas mënyrës së saj. Reale mund të jetë vetëm ajo që kalon së brendshmi nëpër atë vetë.

Por nuk duhet që ajo të jetë energji. Në brendësi të monadës ndodhet një parim që merr pjesë në përbërjen e saj. Kur ne themi se ajo është perceptim i universit, kjo nuk duhet kuptuar si diçka pasive, si shembull i një liqeni malor, i cili pasqyron retë e qiellit. Nëpërmjet shtytjes së brendëshme që e karakterizon, monada përpiqet të zotërojë një "pamje" më të qartë dhe më të dallueshme të universit dhe, në saje këtij përpjekjeje ajo lind procesin e saj të ndryshimit. Këtë shtysë të brendëshme, Lajbnici e quan *oreks*.

Parimi i oreksit si përbërës i monadës, bën të mundshëm kalimin nga një perceptim më pak i qartë te një perceptim më i

qartë. I tillë është progresi thelbësor, që zhvillohet brenda saj.

Si mund ta konceptojmë bashkëjetesën e monadave? Lajbnici e gjen rrugëdaljen tek *ideja e harmonisë së paravendosur.*

Kjo ide është interpretuar shumë herë në mënyrë karikaturale, sikur ajo shprehte optimizmin e madh të Lajbnicit dhe të shekullit të tij. Harmonia që sundon midis monadave rrjedh, më së pari nga fakti sepse asnjë ndeshje nuk është e mundur midis tyre ngaqë ato, për vetë thelbin e tyre përjashtojnë çdo veprim nga jashtë. Ndër të tjera, ato kanë të bëjnë me një realitet të përbashkët: secila zhvillohet në mënyrën e saj të veçantë sipas individualitetit të vet, por të gjitha pasqyrojnë së bashku të njëjtin univers.

Si mund të konceptohet në një filozofi të tillë, *marrëdhëniet midis trupit dhe shpirtit?* Lajbnicit i dukej e vështirë për t'u pranuar që trupi dhe shpirti të përbëjnë së bashku një monadë të vetme: ato janë realitete tepër të ndryshme nga njëra-tjetra. Le të sjellim ndër mend vështirësitë e hasura nga Dekarti, që e çuan atë të gjejë rrugëzgjidhjen te rruaza pineale duke u përpjekur të kapërcejë kështu dualizmin e vet radikal. Le të kujtojmë gjithashtu paralelizmin e Spinozës, zgjidhje që e bënte më të lehtë për t'u dhënë nëpërmjet konceptimit të dy vetive të një substance unike hyjnore.

Tek Lajbnici problemi bëhet më i vështirë nga fakti i papërshkueshmërisë thelbësore të monadave njëra me tjetrën. Kjo është arsyeja përse, për të rregulluar marrëdhëniet e shpirtit me trupin, ai e gjen rrugëzgjidhjen tek harmonia e paravendosur. Ai e krahason shpirtin dhe trupin me dy orë që tregojnë gjithmonë të njëjtën kohë. Si realizohet kjo gjë? Një orë nuk mund të saktësohet duke u mbështetur tek ajo që tregon tjetra, kështu dhe trupi nuk mund të ndjekë shpirtin, sikurse shpirti të ndjekë trupin. Nga dy gjëra vetëm njëra është e mundshme: ose aty pranë ndodhet një oréndreqës që i rregullon të dyja orët njëra me tjetrën, ose përndryshe që të dyja janë të krijuara në mënyrë aq të përkryer, nga një oréndreqës i shkëlqyer, sa që të dyja tregojnë gjithmonë orën e saktë. Për Lajbnicin, vetëm kjo hipotezë e fundit është e denjë për Zotin krijues. Përgjigjja pra është se kemi të bëjmë me përkryerjen fillestare të dhënë nga Zoti për botën e krijuar. Qysh në fillim Zoti krijoi shpirtin dhe trupin në mënyrë që harmonia të mbretërojë

gjithmonë midis tyre.

Kjo na lejon të zbulojmë një aspekt shumë të rëndësishëm të filozofisë së Lajbnicit, që është i lidhur ngushtë me harmoninë e paravendosur: ky aspekt është rëndësia vendimtare që ai i jep shkakut final. Besoj se ju kujtohet që Spinoza e kishte hedhur tej finalitetin si një paragjykim që pengon të kuptohet dhe të dashurohet në çdo gjë domosdoshmëria hyjnore. Lajbnici në këtë pikë rikthehet tek Aristoteli dhe tek finaliteti.

Ne nuk duhet të habitemi për këtë përderisa sipas tij monada është një atom *energjie*, i cili në bazë të parimit të *oreksit,* synon të pasqyrojë gjithnjë e më qartë universin. "Tendenca për..." është pra, nëpërmjet qenies së monadës, pjesë përbërëse e qenies së botës. Ashtu sikurse tek Aristoteli, ku çdo gjë gjendet e tërhequr nga dëshira për të kaluar nga qenie në mundësi tek qenie në veprim, tek Lajbnici, ka një qendër, një energji që "tenton për..." - për shembull, drejt një qartësie më të madhe. Shkaku final prodhon vetë qenien me qëllim që të realizohet atje. Qëllimi i vënë për t'u arritur është tamam një shkak: një shkak final.

Finaliteti punon në univers, nëpërmjet monadave. Lajbnici flet për një parim, *parimin e arsyes së mjaftueshme,* ku shprehet thelbi finalist i mendimit të tij: asgjë nuk ekziston pa një arsye të mjaftueshme - çka do të thotë: pa u përligjur nga diçka drejt së cilës synon. Ky parim finalist gjendet i korrigjuar nga një parim i dytë, këtë radhë me natyrë logjike: asgjë nuk mund të ekzistojë në kontradiktë me një gjë që ekziston. Kontradiksioni e përjashton ekzistencën. Dy sende, që të ekzistojnë të dyja, duhet të jenë të *kompozueshme*, domethënë të mundshëm në të njëjtën kohë. Në këtë botë jo gjithçka është e mundshme. Kontradiktorja nuk është e mundur. Ka një parim qendror të prirjes drejt më të mirës nëpërmjet shkakut final, por kjo prirje është e kufizuar nga kushti i kompozitetit, që do të thotë se shkaku final duhet të përjashtojë kontradiksionin.

Më tej do të shohim se atëherë kur Lajbnici flet për "botën më të mirë të mundshme", ai nuk ka aspak ndër mend me këtë t'i bëjë botës ku ne jetojmë një elozh naiv, sikur të mos kishte asnjë dijeni për tragjeditë që ajo përmban. Duhet nënvizuar: Bota më e mirë *e mundshme* - kjo do të thotë se asnjë botë më e mirë nuk do të ishte e mundshme *pa kontradiktën* brenda saj.

Në njëfarë kuptimi, çdo sistem filozofik është "monadik", çka do të thotë se në të gjithçka mbetet e pandryshueshme. Për këtë arsye në të gjitha veprat e filozofëve të mëdhenj ekziston një lloj monotonie karakteristike: në çdo faqe gjen zërin e veçantë të secilit prej tyre. Zërin e Lajbnicit, për shembull ne e njohim mirë, kur ai trajton *problemin e njohjes* në nivelin e qenies njerëzore. Çfarë do të thotë për ne shprehja të njohësh? Sipas Lajbnicit, shqisat na lejojnë të bëjmë konstatime të veçanta, duke u nisur prej tyre ne nuk mund të formulojmë të vërteta racionale. Matematicieni Lajbnic nuk mund të kënaqej nga *metoda induktive* sipas së cilës do të kalohej nga faktet -pra nga vëzhgimet ndijore - tek ligjet. Përkundrazi, matematika, na jep të vërteta të domosdoshme dhe universale, të cilat shqisat nuk janë kurrë në gjendje të na i japin. Ato nuk vijnë veçse prej arsyes. Le të marrim një shembull që do të na jetë i nevojshëm në vazhdim.

Teorema sipas së cilës shuma e të tre këndeve të një trekëndëshi është e barabartë me 180° është e vlefshme për *të gjithë trekëndëshat.* Por kjo nuk na vjen nga që ne kemi vizatuar trekëndësha të formave të ndryshme, me kënde të gjera, me kënde të ngushtë, me kënde të drejtë etj. dhe si kemi matur kemi mbledhur, këndet e tyre me ndihmën e një raportori. Jo: po të procedojmë kështu, ne nuk do të jemi kurrë të sigurt se mund të vizatohej një trekëndësh për të cilin nuk do të zbatohej teorema.

Kështu, tek të vërtetat e domosdoshme dhe universale, ne arrijmë vetëm me ndihmën e arsyes sonë, nëpërmjet qartësisë racionale me të cilën ne kapim konceptin "trekëndësh" dhe aspak me anë të ndihmës së konstatimeve të shqisave tona. Si realizohet kjo gjë?

Lajbnici rimerr konceptin e Dekartit, sipas të cilit ne zotërojmë *ide të lindura*, të cilat na vijnë nga jashtë. Veç të tjerash, kjo nuk është aspak e papritur për një sistem mendimi që operon me monadat pa dritare. Idetë e lindura vijnë në shpirt nga vetë shpirti. Kjo do të thotë se ato ndodhen aty para çdo përvoje si një mundësi. Këtu nuk jemi aq larg reminishencës platoniane. Por tek Lajbnici nuk mund të shtrohej çështja e reminishencës nga që monada, duke qenë e përjetshme, nuk njeh as lindje as vdekje. Tek ajo idetë janë *në mundësi* dhe, është parimi i oreksit që prodhon atë proces të brendshëm, i cili i bën *ato të*

pranishme. Kemi pra të bëjmë me një proces të brendshëm spontan. Sistemi i ideve të lindura përbën pikërisht atë që quhet *shkencë*. Çdo shkencë synon të vendosë sistemin e ideve të lindura.

A do të thotë kjo se sipas Lajbnicit përvoja nuk shërben për gjë? Aspak. Përvoja ndihmon për të qartësuar perceptimet e turbullta dhe për të përftuar prej tyre perceptime të qarta. Ajo është e domosdoshme dhe efikase, por ajo është e paaftë të ofrojë domosdoshmërinë dhe universalitetin pa të cilat nuk ka shkencë të denjë për këtë emër. Ne kemi thënë se monadat janë të përjetshme. Por jo në kuptimin që e pohonte këtë Antikiteti. Ato kanë qenë të krijuara dhe mes tyre mbretëron një harmoni e paravendosur. Këto dy karakteristika nënkuptojnë një krijim hyjnor.

Tek Lajbnici ne ndeshëm kështu idenë e Zotit. Edhe tek ai gjejmë argumentin ontologjik. Por ai këtu është krejt i ndryshëm, nga fakti i një konteksti krejt tjetër të mendimit. Argumenti ontologjik thoshte kështu: koncepti i Zotit nënkupton përkryerjen dhe përkryerja nënkupton ekzistencën; të thuash se Zoti nuk ekziston, do të thotë të kundërshtosh vetveten. Kjo është forma logjike e argumentit të Shën Anselmit.

Tek Lajbnici, ndodh ndryshe. Parimi i kontradiksionit kombinohet me parimin e arsyes së mjaftueshme: asnjë qenie nuk ka një arsye të mjaftueshme për të ekzistuar aq të fortë sa e ka Zoti. Nga ana tjetër, Zoti nuk përmban asnjë kontradiksion dhe nuk ka asgjë me të cilën ai mund të jetë në marrëdhënie kontradiksioni, sepse do të duhej të ekzistonte një qenie po aq e fortë sa edhe vetë ai. Por një qenie e tillë nuk ekziston. Kështu nuk ka asgjë që të mund të mohojë apo të kufizojë dobinë e parimit të arsyes së mjaftueshme, kur bëhet fjalë për Zotin. Me fjalë të tjera: parimi i arsyes së mjaftueshme ka dobinë më të madhe vetëm lidhur me Zotin, çka bën që: *nga çasti kur Zoti është i mundshëm, ai ekziston në mënyrë të domosdoshme*. Një mënyrë e re për të menduar të njëjtën provë.

Kështu Zoti është themeli i të vërtetave të përjetshme, universale dhe të domosdoshme. Ato nuk do të gjenden të përkryera në asnjë monadë - veç te Zoti. Të gjitha qeniet e tjera janë të rastësishme, ato mund të jenë ose mund të mos jenë. Ato nuk do të kishin asnjë realitet nëse nuk do të ishin mbështetur nga një qenia e domosdoshme, Zoti. Është ai që themelon harmoninë e

paravendosur.

Pra Zoti është i domosdoshëm për gjithçka. Në thelb, për Lajbnicin, prova të çon te përfundimi: Zoti është i domosdoshëm dhe asgjë nuk mund ta pengojë të ekzistojë. Kështu pra ai ekziston.

Në sistemin e Lajbnicit, Zoti është *monada e monadave*. Ai është pra, krejtësisht veprimtari, ai është Zoti krijues. Por ndërkohë që te Dekarti vullneti i Zotit zotëron një gjithëfuqi të tillë sa që mund të ndryshojë edhe të vërtetat e përjetshme, tek Lajbnici Zoti identifikohet me vetë domosdoshmërinë e tij. Ai nuk do të mund t'i ndryshonte të vërtetat e përjetshme. Në lidhje me idenë që Lajbnici ka për Zotin, kjo do të ishte një kundërsens i kulluar.

Domosdoshmëria në botën e krijuar nga Zoti nuk është më një domosdoshmëri gjeometrike e tipit të Spinozës, e cila bën fjalë për të kapur *sub specie aeternitatis*. Tek Lajbnici ne jemi në nivelin e përpjekjeve drejt..., finalitetit, dhe për rrjedhojë, në njëfarë kuptimi, ne gjendemi në kohë. Nuk bëhet fjalë pra për një domosdoshmëri jashtëkohore, që nuk i nënshtrohet procesit të ndryshimit, por për një lloj domosdoshmërie etike, për një proces real, për dobinë e shkakut final që çon te zgjedhja më e mirë, jo vetëm kur bëhet fjalë për çdo monadë të veçantë, por edhe kur bëhet fjalë për Zotin. Zoti zgjedh më të mirën. Prej këtej rrjedh formula e njohur e Lajbnicit - me të cilën është tallur Volteri - sipas së cilës Zoti ka krijuar *më të mirën botë të mundshme*, "të mundshme" këtu ka kuptimin: pa kontradikta.

Nëse Zoti do të kishte krijuar një botë të përkryer, çfarë do të thoshte kjo në gjuhën lajbniciane? Kjo do të thotë se të gjitha monadat nuk do të kishin veçse perceptime të qarta, pamje tërësore mbi botën. Secila do të ishte një pasqyrë e qartë dhe e barabartë e gjithë universit. Kështu ato do të ishin të gjitha identike me monadën e monadave, me Zotin. Nuk do të ekzistonte veçse monada e monadave, pa asnjë botë të krijuar. Kjo është krejtësisht kontradiktore.

Zoti nuk do të kishte të bënte me asgjë të ndarë nga vetja e tij, ai nuk do ta kishte krijuar botën, nuk do të kishte pasur krijesa. Prej këtej rrjedh se ideja e një universi të përkryer, ku çdo gjë do të ishte po aq e qartë sa Zoti, është një ide kontradiktore, pra diçka e pamundshme. Këtej vjen legjitimiteti i formulës: Zoti ka krijuar më

të mirën e botëve të mundshme. Kjo nuk është një shprehje me kuptim disi të mjegullt, siç e kuptojnë shpesh; ajo ka një kuptim të saktë. Ajo dëshiron të thotë: nëse dëshirohet që një botë të jetë krijuar, që të ketë me të vërtetë një botë, atëherë duhet patjetër të pajtohesh me kufizimet dhe hijet e një realiteti të krijuar, të pajtohesh me kushtet në të cilat ndodhet krijesa. Ky është kuptimi që Zoti ka krijuar më të mirën e botëve të mundshme.

Prej këtej rrjedh përgjigjja e dhënë nga Lajbnici *problemit të së keqes:* e keqja vjen nga mospërkryerja, nga kufizimet, nga hijet që kushtëzojnë ekzistencën e çdo qenieje të krijuar. Kushtet në të cilat ekziston krijesa nënkuptojnë në njëfarë mënyre, kohën "para" se krijesa të jetë krijuar dhe kufizimet pa të cilat krijesa do të shkatërrohej në përputhjen e saj me Zotin.

E mira vjen nga Zoti; e keqja është kushti i ekzistencës së krijesës.

Kjo e keqe, megjithatë, për krijesën, është kushti i së mirës; sepse pa këtë mungesë, nuk do të kishte parim të oreksit, të përpjekjeve drejt qartësisë dhe dallimit. Nuk do të kishte as jetë monadash, as aspirata, as liri.

EMPIRIZMI ANGLEZ
Xhon Loku (1632-1704)

Duke u marrë me filozofinë angleze, ne ndryshojmë klimë.
Dy tipare karakterizojnë këta mendimtarë: 1) në nivelin e dijes, thelbësore për ta është përvoja ndijore; dhe 2) në nivelin e etikës, ata përpara së gjithash merren me mënyrën se si e organizojnë njerëzit jetën e përbashkët në shoqëri dhe Shtetin. Kështu, empirizmi i anglezëve dhe sensi i tyre qytetar janë të lidhur ngushtësisht. Shumica e mendimtarëve të kontinentit kanë qenë të interesuar si për njohjen e absolutes ashtu dhe për veprimin. Nëse ata besojnë se kanë arritur njëfarë njohjeje të absolutes, ata përpiqen të nxjerrin prej këtej një etikë sociale. Përkundrazi, anglezët, i zhvillojnë virtytet e tyre qytetare duke shmangur gjithnjë, sa më shumë të jetë e mundur, të gjejnë mbështetje tek një absolute.

Për ta, te absoluti, ka diçka tepër të veçantë që i kundërvihet përshtatjes, ndërkohë që jeta normale në një shtet nënkupton që secili pajtohet me përshtatjen. Ata pra kanë prirjen të lehtësojnë kompromisin e domosdoshëm në jetën civile duke e nxjerrë jashtë lojë absolutin. Ata mbështeten te konstatimet dhe te përvojat apo tek marrëveshjet dhe traktatet, që nuk kanë asgjë absolute, që nuk pretendojnë për ndonjë vlerë të përjetshme dhe me të cilët, deri në njëfarë pike, mund të përshtatesh. Tek ata vihet re një parapëlqim për atë që është relative - që mbase përputhet, për çudi, me një nuhatje të thellë mbi përmbajtjen e çdo akti konkret dhe të veçantë historik të marrjes së vendimeve.

Meqenëse ne dëshirojmë të ndjekim këtu zhvillimin e pandërprerë të arsyetimit filozofik, i cili do të na çojë nga Lajbnici te Kanti, për të mos shkaktuar ndërprerje, do të heqim dorë nga trajtimi i doktrinave sociale dhe politike të mendimtarëve anglezë.

Megjithëse Loku jetoi në gjysmën e dytë të shekullit XVII, nga mjaft tipare ai ngjan me mendimtarët e shekullit XVIII. Studimet i

kreu për mjekësi.

Ashtu si mendimtarët e tjerë anglezë, ai e luftoi teorinë platoniane të ideve të lindura. Ai nuk i beson asaj. Dekarti e kishte pranuara atë, ashtu si e kishte pranuar edhe Lajbnici në mënyrën e vet. Loku argumenton kështu: nuk mund të ketë asgjë në shpirt, nëse ai nuk e ka ndërgjegjen e vet. Siç shihet, Loku hedh tërësisht poshtë "perceptimet e vogla", të cilat, pa u bërë të qarta në ndërgjegje, do të siguronin te Lajbnici vazhdimësinë dhe identitetin e monadës. Loku nuk pranon, pra, vetëm ndërgjegjen e qartë dhe ky tipar është karakteristik për të. Për Lokun ishte kontradiktore të pohoje se në ndërgjegje ishte diçka për të cilën njeriu nuk është i ndërgjegjshëm. Ai hedh poshtë çdo mbështetje tek ideja e reminishencës, tek mundësia etj. Ai hedh poshtë pra, idenë e një njohjeje fillestare absolute, e cila do të duhej të na vinte nga një jetë para jetës sonë tokësore.

Shpirti pra, e fillon veprimtarinë e vet duke qenë një *tabula rasa*. Loku dëshiron t'i nxisë filozofët për t'i mbajtur sytë hapur përballë botës reale, domethënë asaj të përvojës. Të gjitha idetë tona janë ide *të fituara* dhe aspak të lindura, dhe ato janë fituar falë ndijimeve.

Idetë nuk kanë veçse një burim: përvojën. Ka dy lloje përvojash: *përvoja e jashtme*, e cila vjen nga ndijimet dhe *përvoja e brendshme*. Pa ndijimet shpirti nuk mund të bëjë asgjë - kur ai është i privuar prej tyre ai punon në boshllëk; sepse shpirti, në fillim, s'është kurrgjë. Sipas Lokut ne nuk mendojmë kurrë përpara se të kemi ndijime. Në fillim është të ndijuarit dhe pastaj të menduarit. Loku i quan ndijimet tona ide të thjeshta, ide do të thotë këtu paraqitje, lëndë e parë e njohjes. Shpirti prodhon *ide të përbëra* duke krahasuar idetë me njëra tjetrën, duke nxjerrë abstragime nëpërmjet punës së vet etj. Këtu duhet të kujtojmë nocionet e *nominalizmit* dhe të *realizmit*. Nominalizmi është teoria sipas së cilës konceptet, për shkak të natyrës së tyre të përgjithshme, nuk janë veçse një *flatus vocis*, një tingull, një fjalë: ekzistojnë vetëm qeniet e veçanta. Realizmi, në të kundërt, pohon se janë konceptet e përgjithshme ato që janë reale, për shembull nocioni i kalit. Loku është një nominalist i vendosur, çka kuptohet që nga çasti kur ai mbështetet vetëm në përvojën.

Tek përvoja, nuk ndeshen veçse qenie individuale (objektet e veçanta). Ne nuk hasim kurrë racën "qen", por hasim gjithmonë një lloj të caktuar qeni. Loku deklaron se në realitet, ekzistojnë vetëm individët, kurse shpirti ynë kryen operacione të cilat prodhojnë terma abstraktë. Aftësia për të ndërtuar këto abstraksione duke nxjerrë në pah tiparet e përbashkëta të një numri qeniesh individuale përbën një privilegj të shpirtit njerëzor. Pikërisht kjo aftësi abstraksioni i lejon njerëzit të flasin. Konceptet janë pra abstraksione që shënojnë gjithnjë karakteristika të përgjithshme dhe nëse ne zotërojmë një gjuhë, kjo vjen nga aftësia jonë për të abstraguar.

Loku ka zhvilluar një teori, që u bë e rëndësishme sidomos për pasojat e saj, sipas së cilës trupat zotërojnë *dy lloj cilësish*.

Cilësitë e para janë përfytyrime të thjeshta dhe pozitive: fortësi, shtrirje, lëvizje. Ato janë të pranishme tek trupat. Por këta kanë gjithashtu edhe një lloj të dytë cilësish, për shembull ngjyrat, aromat, shijet, tingujt etj. Këto *cilësi të dyta* janë të prodhuara nga idetë e thjeshta (ndijimet), por ato janë *produkt i mënyrës sonë për të perceptuar*; ato nuk janë pra tek trupat. Ne arrijmë këtu në një pikë që më pas do të bëhet vendimtare. Tek trupat cilësitë e para janë reale, të tilla që ne s'mund t'i numërojmë kështu: shtrirje, fortësi, lëvizje etj. *Cilësitë e dyta* - ato që ne i quajmë: ngjyra, aroma, tinguj - vijnë, nga mënyra se si trupat veprojnë mbi shqisat tona: ato janë të lindura nga cilësitë e para, por ato janë të përpunuara nga mënyra jonë e të perceptuarit. *Ato nuk janë, pra, tek trupat.*

Këtu - dhe vetëm këtu - Loku është shumë afër Dekartit, i cili thoshte: tek *res extensa,* tek substanca e shtrirë nuk ka veçse shtrirje dhe lëvizje, gjithçka tjetër nuk i përket realitetit.

Tek Loku reduktimi i trupave tek cilësitë e para është më i ngarkuar me rrjedhoja, për faktin se ai nuk mjaftohet t'u mohojë trupave cilësitë e dyta: për më tepër ai pohon se *nuk ka as substancë* në kuptimin tradicional të fjalës. Deri tani kemi parë se substanca është ajo që mbetet gjatë gjithë ndryshimeve, se ajo është bartësja e cilësive, se ajo siguron kohëzgjatjen e qenies; kjo ishte substanca si *substratum.* Për empiristin Lok, ne kemi tek substanca një supozim tepër absolut, tepër të larguar nga përvoja: askush nuk e ka hasur substancën tek përvoja. Përderisa vetëm përvoja na ofron atë për të

cilën ne mund të mendojmë, na duhet të pranojmë një herë e mirë se substanca, në kuptimin e substratumit, nuk ekziston. Substanca që mbahej për një qenie në kuptimin e plotë të fjalës, që e mernin për vete qenien, nuk ekziston. Ajo nuk është veçse një iluzion.

Loku bën dallimin midis cilësisë dhe idesë. Ideja është tek shpirti, cilësia është tek objekti. Vetëm cilësitë e para janë të vërteta. Cilësitë e dyta janë quajtur gabimisht kështu, ato nuk janë me të vërtet cilësi. Ato varen nga aparati i shqisave tona, ato rrjedhin nga mënyra se si i perceptojmë cilësitë e para. Në të vërtetë, këto janë ide. Ne e kemi parë: nuk ka ide të lindura. Kësaj i shtohet edhe diçka tjetër: ne nuk kemi asnjë siguri për sa i përket përputhjes së ideve të fituara me realitetin, meqë realiteti konsiston vetëm tek cilësitë e para, ndërkaq që jemi të paaftë për të ndarë cilësitë e dyta nga objekti i tyre. Për shembull, ne nuk mund të ndajmë nga një shall ngjyrën e tij të kuqe; megjithatë e kuqja e shallit është një ide dhe aspak një veti primare, siç është, për shembull, shtrirja.

Ne mund të replikojmë me Lokun: nga na vijnë atëherë ide si e përjetshmja, e pafundmja, e pamatshmja, të cilat i gjejmë qartë tek përvoja? Loku do të përgjigjej: këtu nuk kemi ide pozitive, ide me të vërtetë të paraqitura në shpirt; ato nuk janë veçse ide negative. Ato vijnë nga fakti se shpirti ynë mund të kapërcejë çdo lloj ideje; ai kapërcen gjithashtu të dhënën e shqisave. Ai kapërcen pa arritur kështu me të vërtetë idenë e përjetësisë, të pafundësisë, të të pamaturës. Ato janë pseudoide që nuk i korrespondojnë asnjë realiteti dhe që nuk shprehin veçse kapërcimin që ne i bëjmë të dhënës së shqisave.

Po kështu speciet, llojet, thelbet, nuk janë qenie reale, por abstraksione, artifice, të vëna në shërbim të shpirtit njerëzor. Të gjitha gjërat konkrete, gjithçka që ekziston, me përjashtim të Zotit, thotë Loku, i nënshtrohet ndryshimit. Kur formojmë ide që ekzistojnë në kohë pa u ndryshuar, ato nuk janë kurrë objekte reale, por produkte artificiale të arsyetimit. Njohja jonë për shembull nuk arrin të bëjë gjë tjetër veçse të krijojë ide, të dëshmojë pajtimin ose mospajtimin e tyre të anasjelltë. Pra, Loku është një empirist, i cili di, se tek përvoja, nuk na shfaqen sendet ashtu si janë realisht. *Ne nuk i njohim sendet ashtu si janë në vetvete*, të pavarura nga ne. Ne i njohim ato vetëm të përpunuara dhe të plotësuara nga cilësitë e dyta

që i dallon shpirti ynë. Kjo nuk do të thotë se dija jonë duhet hedhur poshtë, si diçka pa vlerë, vetëm se realiteti i jashtëm nuk njehsohet me tërësinë e dijeve që përpunojmë; ne kemi ngritur një tërësi koherente ndijimesh, abstraksionesh, idesh, megjithatë ne nuk i njohim sendet ashtu si ato janë në vetvete. Kjo na çon drejt një *filozofie restriktive* (kufizuese). Shpirti njerëzor, thotë Loku, mund të pengojë në mënyrë shumë të ndërgjegjshme disa përpjekje; filozofia duhet të lërë mënjanë problemet transhedentale. Ajo duhet të kufizohet tek përvoja. Ajo duhet të pranojë se nuk ka mundësi të njohë përveçse atë që shfaqet në përvojën ndijore. Shpirti ekziston, por ne nuk mund të dimë çfarë është ai. Ai nuk mund të bëhet për ne objekt njohjeje, sepse për të nuk kemi asnjë përvojë ndijore. Kjo është arsyeje përse nuk na takon neve të sqarojmë nëse ai është me natyrë materiale apo jomateriale etj. Pyetje si këto nuk janë në kompetencën tonë.

Nisur këtej, ne jemi larg nga metafizikët e parë. Por nga ana tjetër jemi po aq afër atyre. Loku u nis duke u mbështetur në mësimet e tyre, ai nxori andej atë që i interesonte dhe, në disa pika, megjithë dallimet në gjuhë, ata përsëri janë dakord.

Siç e thashë, në këtë libër kam lënë mënjanë çdo arsyetim politik, shoqëror, madje dhe etik të Lokut. Duke përfunduar, do të dëshiroja vetëm të ndriçoja edhe një pikë: empirizmi që përhapet në të njëjtën kohë me matematikën dhe që ndërkaq bëhet një kërkesë thelbësore e shkencës moderne në rritje e sipër, në raport me vetveten mbetet *kritik dhe i kufizuar*. Është fjala për një empirizëm filozofik; ai interesohet për vetë përmbajtjen e tij dhe nënvizon atë që nuk mund ta arrijë për vetë natyrën e tij.

Nëse Loku hedh poshtë substancën e trupave, ai jo më pak, nëpërmjet gjithë arsyetimit të vet, mbështet një kuptim mbi realen, në atë formë që ajo i shpëton përvojës dhe, për rrjedhojë edhe njohjes.

Në këtë mënyrë shihet të lindë një lloj "ontologjie negative" që do të kishte shumë shpejt pasoja të mëdha. Empirizmi nuk është këtu vetëm një metodë dhe një teori njohjeje. Ai nënkupton një habi filozofike; ai habitet nga mundësia e vetë përvojës.

Më lart ne pamë se epokat ku kritikat dhe dyshimi marrin një shtrirje të gjerë, nuk krijojnë dot doktrina të gjera që të përfshijnë gjithçka apo sisteme monumentale. Në të kundërt ato janë nxitëse dhe pjellore për pikëpamje të reja. Pa ato, filozofët e mëdhenj nuk do të kishin ekzistuar. Ka mundësi që ky arsyetim të gjejë vend edhe për empirizmin anglez, të cilin po trajtojmë këtu.

Berkli lindi aty nga fundi i shekullit XVII. Ndër të tjera ai ka shkruar një teori të shikimit, që tregon interesin që kishte për natyrën e ndijimeve - një traktat për parimet e njohjes njerëzore -, dhe veprën e tij më të shquar, një dialog i lehtë për t'u lexuar, i gjallë, i këndshëm, i habitshëm: *Dialogu i Hylasit dhe i Filonusit.*

Pika e nisjes për Berklin është Loku, por ai shkon më tej. Sipas tij, cilësitë e para, sikurse është shtrirja, forma, lëvizja, të cilat sipas Lokut i përkasin realitetit, ekzistojnë tek sendet po aq pak sa edhe cilësitë e dyta. Ato ekzistojnë vetëm për atë që i percepton nëpërmjet procesit të perceptimit.

Mund të ekzistojë vetëm njëra nga të dyja, thotë Berkli: shtrirja, forma, lëvizja ose janë të perceptuara nga shqisat ose nuk janë të perceptuara. Por është qartë se ato janë të perceptuara nga shqisat, përndryshe nuk do të ishin të pranishme tek përvoja - për të cilën nuk ka burim tjetër veç perceptimit ndijor.

Kështu pra, cilësitë e para janë, ashtu si cilësitë e dyta, ide. Nëse cilësitë e para nuk do të perceptoheshin nga shqisat, ne do të ndodheshim në një rrugë pa krye mbasi kjo do të thoshte se: ngjyra është kopja e diçkaje që në vetvete është e padukshme, sepse është diçka e shtrirë. Nëse shtrirja është e padukshme, ngjyra nuk mund të jetë e dukshme. Të pretendosh për dy kategori cilësish, do të thotë të zësh një pozicion të cilin s'mund ta mbrosh. Nuk ka asnjë ndryshim konkret midis cilësive të para dhe cilësive të dyta. Të parat dhe të dytat janë ide. *Ne marrim për sende ndijore vetëm ato që janë ide.* Gjithçka që ekziston nuk ekziston veçse si e perceptuar nga një subjekt perceptues.

Kështu Berkli arrin te formula e famshme e dyfishtë: *esse est percipi* (të jesh do të thotë të jesh i perceptuar) apo: *esse est percipere* (te jesh do të thotë të perceptosh). Qenia nuk ekziston në

vetvete, por vetëm për sa kohë është e perceptuar. Por, që të kemi diçka të perceptuar, duhet të kemi një subjekt që percepton. Prej këtej rrjedh formula e dytë: të jesh do të thotë të perceptosh. Dy format e vetme të qenies janë ajo e të perceptuarit dhe ajo e të qenurit i perceptuar. Nëse do të përpiqemi të paraqesim një realitet që të mos jetë as njëra as tjetra, nuk do të arrinim veçse në një qenie iluzore, në një mos-send. Idetë (perceptimet) nuk munden të jenë në asnjë mënyrë shkaku i diçkaje tjetër, mbasi në raport me shqisat tona, ato përfaqësojnë një pasivitet tërësor. Shkaku i ideve nuk janë sendet, është shpirti që i percepton. Shpirti është një qenie e thjeshtë, e padukshme, aktive që prodhon perceptimin duke perceptuar. Por nuk duhet kërkuar një "ide e shpirtit" sepse do të ishte kontradiktore: ide do të thotë pasivitet, shpirt do të thotë veprimtari.

Berkli shpall formulën: *idetë janë vetë sendet*. Sot ne do të thoshim: përfytyrimet e sendeve janë sendet (vetë). Ose e thënë ndryshe: sendet nuk janë gjë tjetër veçse përfytyrimet që kemi për to. Ky konceptim mban emrin e *idealizmit absolut.*

Argumenti i parë i madh që mund të përdoret kundër Berklit ngrihet para syve tanë. Përvoja na mëson se megjithatë ne jemi të paaftë të përcaktojmë perceptimin që dëshirojmë të kemi. Sikur të dëshironim të dukeshim sikur jemi shtrirë mbi një rërë të ngrohtë, përsëri e gjitha kjo nuk do të bëhej realitet. Perceptimet tona, pra, na janë të imponuara. Sipas Berklit ato na imponohen nga një shpirt më i fuqishëm se yni. Pikërisht këtu ndërhyn *Zoti*. Shpirti njerëzor pra nuk është një shkallë supreme. Zoti, sipas disa ligjeve rigoroze, prodhon tek ne idetë ndijore që përbëjnë kështu botën e përvojës sonë. Këto ligje ne i zbulojmë nëpërmjet përvojës në kërkimin shkencor. Por fakti që bota ndijore paraqitet përpara nesh si e nënshtruar ndaj një rregulli të drejtuar nga ligje, nuk kupton në asnjë mënyrë se ajo zotëron njëfarë realiteti jashtë shpirtit.

Ajo që është e habitshme, në tërësinë e këtij konceptimi, është se ai ndeshet në një kufi. Berkli shkon deri atje sa që mohon çdo realitet jashtë shpirtit. Shpirti, si me thënë, nuk ka përballë tij asgjë. Por meqenëse një pozicion i tillë nuk mund të mbrohet deri në fund, Berkli gjen mbështetjen tek fuqia hyjnore. Në fakt pa ndihmën e Zotit, ne do të ndodheshim përballë një arbitrariteti të plotë, në solipsizëm. Atëherë do të kishte një ndërgjegje të vetme, e cila, në

mes të asgjësë, do të bënte atë që dëshironte. Pozicioni i një idealizmi absolut është i papërligjur. Berkli është parë gjithmonë si flamurtari i këtij idealizmi absolut (apo i këtij spiritualizmi absolut). Por edhe tek ai ky idealizëm nuk është absolut dhe nuk do të mund të ishte, sepse shkatërron mendimin që e mendon. Arbitrariteti absolut të çon në absurditet. Por nuk është absurde të përpiqesh të kuptosh se si një shpirt njerëzor ka mundur të shkojë kaq larg.

Këtu është Zoti që na shpëton nga absurdja. Duhet që ai të ekzistojë për të na shpëtuar nga absurdja. Dhe Berkli shton: ka ligje të natyrës, ato janë rregulla rigoroze brenda shpirtit të Zotit, por jo jashtë shpirtit të tij. Rregullat rigoroze të Zotit. Kështu pra për Berklin, universi ndijor nuk është një ëndërr, ai nuk është diçka që shuhet shkallë-shkallë. Berkli vazhdon të besojë në të, por e privon atë nga një qëndrueshmëri e pavarur. Universi nuk ka as mbështetje materiale, as "substancë", as një realitet në vetvete. Ai përbëhet nga ide (perceptime) duke u bërë kështu i sheshtë dhe si i tejdukshëm, megjithëse Berkli përpiqet t'ia ruajë soliditetin. Unë e kam nënvizuar tashmë këtë tipar: duke e vendosur gjithë njohjen tonë tek përvoja, empiristët arrijnë më së fundi në atë rezultat kur përvoja në vetvete, në mendimin e tyre, bëhet çuditërisht e kapshme nëpërmjet përfytyrimit.

Sipas Berklit, skepticizmi mund të mposhtet vetëm me ndihmën e idealizmit absolut. Sipas tij, në të vërtetë, në qoftë se mendohet se sendet ekzistojnë në vetvete, pavarësisht nga perceptimi që ne kemi për to, e gjitha kjo të çon te një dyshim i përgjithshëm: bëhet e pamundur të zgjidhen problemet që shtron dualiteti i realitetit në vetvete dhe i realitetit për ne. Të pranosh këtë dualitet, do të thotë të pranosh se nuk dimë gjë nga realiteti në vetvete. Nisur prej këtej, asnjë njohje e vlefshme nuk do të ishte e mundshme - gjë që është e padurueshme. Në të kundërt, në se themi të jesh do të thotë të perceptohesh, perceptimet janë atëherë qenia dhe njohja rigjen vlerën e saj. Shihet, në thelb, Berkli, dëshiron të bëjë të vlefshme shkencën, me ndihmën e idealizmit absolut.

Që nga çasti kur kërkohet me ngulm një monizëm tërësor, si kur është fjalë për një spiritualizëm absolut ashtu edhe kur flitet për një materializëm absolut, në fund të fundit shkohet deri atje sa të mos bëhet më dallimi midis spiritualizmit dhe materializmit. Kur mendimi

i përmbahet vetëm njerit prej këtyre dy poleve, aq sa polariteti i tyre humbet, ka pak rëndësi emri që i vihet asaj që mbetet. Dualiteti i dy termave, bën që secili të ketë një kuptim. Që nga çasti kur mbetet vetëm njëri, që të dy, në njëfarë kuptimi, shuhen njëherësh.

David Hymi (1711-1776)

Ky kapitull i shkurtër me siguri do t'i krijojë lexuesit mbresën se mendimi i David Hymit nuk është trajtuar këtu për hir të tij. Dhe megjithëse Hymi është një mendimtar i rëndësishëm, i vlerësuar, mua më duhet përsëri të pranoj se përshtypja e lexuesit është e përligjur. Sikurse tashmë e kam thënë, unë nuk përpiqem të jap një galeri tëresore të filozofëve të rëndësishëm, por vetëm të hedh disa rreze drite të shkëputura, jo të plota, mbi disa pika të historisë së mendimit, në mënyrë që të arrij të nxjerr në pah me forcë kthesat thelbësore dhe shpërthimet e filozofisë perëndimore dhe t'i bëj ato të duken nga pikëpamja e kohës sonë. Kjo është arsyeja përse do të tregoj për Hymin aq sa është e domosdoshme për të kuptuar Kantin - Kanti, i cili për mua përfaqëson ndihmesën rrënjësore për gjithë mendimin e mëvonshëm dhe për kohën tonë. Ne e paralajmëruam lexuesin se paraqitja e tre empiristëve të mëdhenj anglezë është krejt e pamjaftueshme në qoftë se do t'i njohësh ata.

Hymi është mendimtar skocez i shekullit XVIII. Ai shtron të njëjtën pyetje si dhe empiristët e tjerë: si mund të realizohet njohja? Çfarë njohim ne, kur njohim? Ku janë kufijtë e njohjes? Sipas empiristëve, i vetmi burim i njohjes është perceptimi ndijor, pra përvoja, ndeshja me të dhënën empirike. (Por për Berklin, tashmë, nuk kishte asnjë të dhëne përveç perceptimeve dhe shpirtit që i percepton ato.) Hymi pyet nëse njeriu është i aftë të zgjidhë problemin e qenies: "Çfarë është qenia?" Ai përgjigjet: për të prekur këtë problem, duhet të marrim një *qëndrim kritik*.

Së shpejti do të shohim që termi "kritik", do të luajë një rol thelbësor për Kantin, i cili do ta paraqesë në të tre titujt e veprave të tij kryesore. Më pas, u fut në mes moda dhe fjala e humbi saktësinë e kuptimit të saj. Nga ana filozofike, fjala "kritike" ka një kuptim shumë të saktë, i cili vjen që nga kjo epokë. Një qëndrim kritik qëndron në këtë: shpirti analizon veten e tij, vëzhgon veprimet

dhe metodat e tij, me qëllim që të përshkruajë qartë aparatin e vet të njohjes, për të kapur natyrën e tij dhe vlerësuar rëndësinë dhe vlerën që ka - në vend që të kthehet drejt objekteve që e rrethojnë atë. Këtu bëhet fjalë për të njohur veten tonë, por jo aq shumë si subjekt moral apo ekzistencial (Sokrati), por si subjekt njohës. Çfarë bën shpirti që kërkon të njohë? Cili është thelbi i asaj që e quajnë "të kuptosh"? Cilat janë operacionet themeltare që realizojnë njohjen?

Kushdo mund të besonte se këtu bëhet fjalë për një psikologji të dijes. Por jo: në të vërtetë, bëhet fjalë për të zbuluar vlerën dhe jovlerën, përmbajtjen e asaj që qenia njerëzore mund të arrijë nëpërmjet njohjes. Prej këtej, rrjedh se është vetë *aftësia për të njohur* që duhet eksploruar me qartësinë më të madhe të mundshme. Sipas vete qartësisë së madhe apo të vogël të vetë mendimit edhe rezultatet që do të arrihen do të kenë një vlerë më të madhe apo më të vogël. Nëse një kërkim i tillë quhet *kritika e njohjes*, termi "kritikë" shënon këtu analizën e thelbit dhe të përmbajtjes së vetë njohjes.

Ashtu si edhe për empirikët e tjerë anglezë, edhe për Hymin, të gjitha idetë, siç e kemi parë, vijnë nga përvoja ndijore. Idetë lidhen me njëra-tjetrën në një zinxhir, atëherë kur ne mendojmë, sipas parimeve të një rregulli të caktuar, për shembull: të ngjashmërisë, të afrisë në hapësirë apo në kohë, të shkakësisë. Ne i bashkëshoqërojmë disa ide me njëra-tjetrën, ose sepse ato janë analoge ose sepse ato kanë të bëjnë me diçka që është e përbashkët për to apo edhe sepse njëra shfaqet pas tjetrës.

Pyetja më e rëndësishme e shtruar nga Hymi ka të bëjë me shkakësinë: çfarë është *shkakësia?* A vjen ajo nga shpirti ynë? A duhet pranuar që shpirti ynë, sapo hyn në veprim, nënkupton qëllimshmërinë? Apo shkakësia, në të kundërt, është e prejardhur nga perceptimet tona ndijore? Dy perceptime janë të afërta me njëra-tjetrën atëherë kur, në përvojën tonë, perceptimi B ka pasuar *gjithmonë* perceptimin A. Në këtë rast, midis tyre ka një raport afrie dhe zëvendësimi. Por kur themi që A është shkaku i B dhe B është pasoja e A, atëherë thotë Hymi, ne themi diçka më shumë. Në këtë rast flasim për shkakësi dhe duam të themi se B prodhohet në *mënyrë të domosdoshme* pas A, se A prodhon *në mënyrë të domosdoshme* B.

Nga na vjen ky element domosdoshmërie? Hymi thotë, se ai

nuk mund të vijë nga përvoja e brendshme. Kjo na lejon vetëm të konstatojmë se çdo herë B pason A, por jo se B pason A në mënyrë të domosdoshme. Nga ana e saj, përvoja e brendshme, na lejon të konstatojmë çdo herë që vullneti ynë e vë trupin tonë në funksionim dhe e përdor atë sipas dëshirës së tij, por kjo nuk na ndihmon që të njohim shkakësinë. Domosdoshmëria e nënkuptuar te shkakësia nuk vjen as nga intuita, as nga logjika apo nga të arsyetuarit. Duhet pra pranuar që ajo nuk mbështetet vetëm te *zakoni* që kemi për të konstatuar te përvoja vazhdimësinë e pandryshueshme.

Sipas Hymit, shkakësia, rrjedh pra në mënyrë të thjeshtë prej përvojës të vazhdimësisë së pandryshueshme. Këtu shohim dy fenomene që zhvillohen gjithnjë njëri pas tjetrit, ne themi se njëri është shkaku i tjetrit. Kështu pra, ideja e shkakësisë, me elementin e domosdoshmërisë që përmban, vjen si rezultat i thjeshtë i zakonit empirik të vazhdimësisë që pasojnë njëra-tjetrën pa asnjë përjashtim.

Siç shihet sipas Hymit, shkakësia nuk qëndron te objektet: ajo gjendet te zakoni i subjektit, ajo është *subjektive*.

Por, në qoftë se shkakësia nuk përligjet as si strukturë e domosdoshme e mendimit të atij që e mendon, as si e dhënë empirike (ndijore apo e brendshme), në qoftë se ajo shpjegohet vetëm nga radikalizimi i zakonit të subjektit që konstaton vazhdimësinë, duket që domosdoshmëria që ajo nënkupton është mjaft e dobësuar. Megjithatë, kjo nuk e pengoi Hymin të shpallë një determinizëm absolut, jo vetëm në natyrë, por edhe në etikë e histori. Për parimin e determinizmit mund të shprehemi në mënyrën e mëposhtme: *gjithçka ka një shkak dhe, në të njëjtat kushte, shkaqet e njëjta prodhojnë pasoja të njëjta*. Hymi ka mbrojtur një konceptim determinist të historisë dhe e ka vënë atë në praktikë duke u përpjekur të nxjerrë në dritë domosdoshmërinë dhe koherencën e veprimeve njerëzore. Ai shpresonte të gjente të njëjtën domosdoshmëri, të njëjtën lidhje zinxhir te motivet e njerëzve sa edhe tek vazhdimësia e pandërprerë e ngjarjeve. Domosdoshmëria. Mos kemi të bëjmë përsëri me Spinozën? Është e qartë që jo. Tek Spinoza domosdoshmëria shprehte, në të gjitha vetitë dhe modet, praninë e substancës së vetme, të përjetshme, hyjnore - pra të

substancës me natyrë metafizike. Tek Hymi bëhet fjalë për një universalitet të përcaktueshmërisë fizike të shprehur si postulat në kërkimin shkencor.

Pa kritikën që Hymi ka bërë lidhur me shkakësinë, Kanti nuk do të kishte mundur ta krijonte kurrë filozofinë e tij.

EMMANUEL KANTI
(1724-1804)

Kanti do të na pushtojë për një kohë më të gjatë sesa filozofët e tjerë. Ai i transformoi me të vërtetë, rrënjësisht dhe thellësisht horizontet dhe konceptet e mendimit filozofik. Po të mos dish të vlerësosh Kantin, nuk ke për të kuptuar ndonjë gjë të madhe nga i gjithë zhvillimi i mëvonshëm filozofik, duke përfshirë këtu edhe një numër të madh mendimtarësh që u nisën të merren me filozofi, të shtyrë vetëm e vetëm për ta luftuar. Pikërisht tek Kanti, ata gjetën mjetet e domosdoshme për sulmin e tyre.

Kanti e jetoi pothuaj pjesën më të madhe të shekullit XVIII. Tetëdhjetë vjeç, për atë kohë ishte një jetë shumë e gjatë. Ai e kaloi jetën në Kenigsberg, në mënyrën më të harmonishme dhe më të rregullt që mund të bëhet. Ndryshe nga Dekarti dhe shumë mendimtarë të tjerë që dëshironin të udhëtonin dhe ishin kureshtarë për gjithçka që ekzistonte në botë, ai nuk lëvizi kurrë nga i njëjti vend. Dukej sikur guximi i mendimit të tij i mjaftonte për të qetësuar te vetja çdo dëshirë për aventurë. Ai ishte nga ata njerëz, tek të cilët e gjithë energjia, të gjitha përpjekjet bashkohen në një pikë, te vepra, e cila nuk lejon asnjë teprim, ishte nga ata njerëz që jetojnë për hir të punës së tyre dhe për punën e tyre. Besnikëri për një mënyrë të vetme jetese, e cila nuk lejon asnjë shpërqëndrim.

Në fillim Kanti ishte nën ndikimin e fuqishëm të nënës së tij, e cila ishte pietiste dhe më vonë nën ndikimin e Njutonit dhe të shkencës së kohës së tij, sidomos të fizikës. Në filozofi studioi në mënyrë krejt të veçantë mendimin e Lajbnicit, sidomos nëpërmjet veprës së Wolfit.

Në periudhën e tij parakritike, Kanti botoi një varg shkrimesh të shkurtra, të cilat patën një sukses të kënaqshëm. Pastaj, papritur, heshti. Për njëmbëdhjetë vjet jetoi në heshtje. Pastaj u botuan, në hapësira të shkurtra kohe, tre veprat e tij kryesore, *Kritika e arsyes*

së kulluar, Kritika e arsyes praktike dhe Kritika e gjykimit - tre *Kritikat e famshme të Kantit.*

Kur doli nga botimi, më 1781, Kritika e arsyes së kulluar, Kanti ishte tashmë pesëdhjetë e shtatë vjeç. Po të kishte vdekur më parë, nuk do të kishim pasur as filozofi kantiane.

Kritika e arsyes së kulluar. Fjala "kritike" do të thotë kur mendimi vë në pikëpyetje veten e tij me qëllim që të njohë dhe vlerësojë përmbajtjen e saj. Fjala "arsye" ka gjithashtu nevojë të shpjegohet. Në veprën e tij të parë kritike, Kanti quan arsye, mendimin për sa kohë ai kërkon të njohë, pra mendimin *teorik* të përpunuar nga subjekti njohës. Për të qenë krejtësisht të qartë, duhet thënë "Kritika e arsyes teorike të kulluar", sepse këtu bëhet fjalë vetëm për arsyen si prodhim i teorisë, pra për aq kohë sa ajo kërkon të njohë. Për sa i përket fjalës "së kulluar" - këtu kemi një përdorim të veçantë kantian të saj -, ajo do të thotë se kritika e trajton arsyen sikur kjo të mos i detyrohet asgjë përvojës, sikur ajo të jetë e mbyllur në vetvete, në atë mënyrë që të mos jetë e mpleksur me rezultatet empirike dhe me të dhëna të përftuara nga shqisat. Objekti i kritikës, pra, është forma e kulluar e mendimit, ashtu siç është ajo përpara përvojës dhe siç e kushtëzon atë. Kanti përdor edhe një tjetër fjalë, kuptimi i së cilës është pak a shumë (jo saktësisht) i njëjtë me atë të fjalës "e kulluar": kjo është fjala *a priori,* si e kundërt me fjalën *a posteriori.* Është *a priori* gjithçka që ndodhet në shpirt përpara përvojës; është a *posteriori* gjithçka që vjen nga përvoja. Kështu pra *Kritika e arsyes së kulluar* merr përsipër analizën e mendimit teorik në vetvete, për aq sa ai përmban elemente a priori.

Kritika e arsyes praktike. Për arsyen thuhet se është *praktike,* atëherë kur ajo përmban *një veprim:* vendim, zgjedhje, sjellje. Paralelisht, me atë që sapo u tha lidhur me "Kritikën e arsyes teorike të kulluar", këtu titulli i plotë do të ishte "Kritika e arsyes *praktike* të kulluar". Është quajtur "praktike" ajo arsye që vendos, për hir të veprimit, se cila është sjellja ime moral - pra arsyeja që thotë se cila është *detyra ime*, se çfarë kam unë si detyrim moral për të përmbushur (folja gjermanisht sollen). Ajo ndërmerr një analizë kritike të vetvetes për të zbuluar kuptimin e saj, të përmbajtjes, të mundësive dhe të kufizimeve që përmban. Nëpërmjet këtij shqyrtimi, ajo duhet gjithashtu, të nxjerrë në dritë çka ndodhet

brenda saj dhe që nuk vjen nga përvoja, pra atë që është a priori apo në formë të kulluar, në kuptimin e treguar më lart. *Kritika e arsyes praktike* është pra, shqyrtimi i arsyes si një ndriçim moral i jetës praktike, për aq sa ajo përmban elemente të a *priorit*.

Kritika e gjykimit. Në fillim na duhet të shpjegojmë fjalën "gjykim" (Urteil). Në logjikë, ajo shënon çdo gjykim që lidh dy koncepte. Vetëm duke u nisur nga çasti që ne shprehim një gjykim, ne mund të shtrojmë pyetjen nëse ajo që themi është e vërtetë apo e gabuar. Nëse themi "tryezë", kjo nuk është as e vërtetë as e gabuar. Por nëse ne themi "tryeza është e kaftë", kjo është e vërtetë ose e gabuar. "Kjo tryezë është e kaftë" përbën një gjykim. Kritika e gjykimit analizon natyrën e arsyes për aq sa ajo zotëron cilësinë për të mbartur gjykime - ose më mirë, siç do ta shohim më poshtë, disa lloj gjykimesh. Për Hymin, Kanti ka thënë se ishte ai që e zgjoi nga gjumi dogmatik. Cili ishte pra ky "gjumë dogmatik"? Kanti ishte si i burgosur në sistemin e gjerë, koherent, të sigurt, të ndërtuar nga Lajbnici - në një filozofi që përmblidhte një dije aq të pasur dhe të organizuar aq saktë, sa mund të qëndroje dhe të jetoje aty. "Gjumi dogmatik" është i kundërt i qëndrimit kritik. Kanti jetonte i qetë, larg çdo dyshimi kritik, në brendësi të një doktrine solide.

Në të kundërt, Hymi, duke vënë në pikëpyetje vetë njohjen, duke arsyetuar mbi konceptin e shkakësisë, e shkundi Kantin nga gjumi i tij dogmatik. Dhe nëse Kanti u zgjua, kjo nuk erdhi ngaqë mendimi i Hymit i jepte kënaqësi; përkundrazi, ai u zgjua, sepse ai nuk e kënaqte aspak. Hymi shtroi dhe zgjidhi problemin e shkakësisë në mënyrë të tillë, që ishte e papranueshme për Kantin. Kanti u zgjua nga një proces tepër karakteristik për filozofinë.

Kanti habitet. Ai habitet nga fakti që shkenca, në përgjithësi, arrin të ekzistojë; që ka në të vërtetë një dije të domosdoshme dhe universale. Ai kishte një admirimin tepër të madh për Hymin. Hymi pohon se shkakësia mbështetet vetëm mbi zakonin. Kanti, i dhënë pas sigurisë dhe qartësisë së vetvetishme të matematikës, ku çdo dyshim është i përjashtuar, nuk mund të kënaqet nga një shpjegim i tillë: zakoni është i paaftë të jetë themeli i çfarëdo lloj sigurie. Hymi ka pasur meritën e madhe të shtrojë problemin e themelisë së shkakësisë, në një kohë kur fizika bazohej tek determinizmi. Sot, shkakësia ka humbur diçka nga rëndësia e veçantë që kishte në

fizikën e shekullit XVIII, për të cilën ajo ishte një kërkesë absolute dhe vendimtare.

Kështu, pra Kanti thotë me vete se është e pamundur të krijosh një shkencë që do të jetë e sigurtë mbi diçka kaq të pasigurt sa ç'është zakoni. Ai nuk pyet nëse ekziston fizika apo nëse ekziston shkenca. Kjo pyetje mund të ishte shtruar gjatë shekujve të mëparshëm. Por në epokën e Njutonit nuk mund të vihej në dyshim realiteti i shkencës, i fizikës: ajo ekziston, ky është fakt. Dhe ajo është tërësisht e bazuar në parimin e shkakësisë. Në qoftë se shkakësia do të bazohej vetëm në diçka aq shumë të dorës së dytë sa ishte zakoni, nuk do të kishte pasur shkencë. Por ja që ka një shkencë të tillë. Prej këtej rrjedh pyetja e shtruar nga Kanti: "A mund të ekzistojë shkenca në përgjithësi?"

Kjo është pikënisja tepër karakteristikë për Kantin, por që haset shpesh edhe te të tjerët, gjatë kërkimit filozofik - një pikënisje e natyrshme: nisesh nga një pikë që *është* reale dhe pastaj kalon në kushtet që ajo duhet të përmbushë, nga çasti kur diçka është. Në fushën e mendimit, veçanërisht, në fushën intelektuale, kemi të drejtë të themi: nga çasti që unë *mendoj* këtë, kushtet që e bëjnë të mundur një mendim të tillë duhet detyrimisht të përmbushen.

Kanti pra shtron pyetjen: "Si është e mundur shkenca në përgjithësi?" - duke kuptuar me "shkencë", pranë matematikës, kryesisht fizikën. Ne ndodhemi në një çast kur matematika, deri atëherë model ideal i çdo shkence, gjendet e tejkaluar nga fizika. Kështu, kur Kanti pyet si është e mundur shkenca, në të vërtetë ai kërkon për fizikën një themel të aftë për t'i dhënë asaj, për gjykimin e mendimit, një legjitimitet dhe një siguri të njëjtë me ato që deri atëherë i përkisnin matematikës.

Si të veprohej? Kanti thotë: nëse ne kërkojmë themelin e sigurisë, pa të cilin nuk ka të vërtetë shkencore reale, duhet që ky themel të jetë *universal dhe i domosdoshëm*. Nëse do të donim të gjenim për fizikën një themel që do të lejonte të shiheshin zbulimet e saj si të domosdoshme dhe universale, atë nuk duhet ta kërkojmë në fushën e përvojës, sepse ajo nuk mund të na ofrojë asgjë që të jetë e domosdoshme dhe universale. Edhe sikur të kemi një milion herë të njëjtën përvojë me të njëjtin rezultat, ajo përsëri do të mund të zhvillohej ndryshe në raste të tjera. Nën këndvështrimin e

përvojës, gjithmonë është e mundur logjikisht që gjërat që ndodhin *normalisht*, si *përherë*, në mënyrë që çdo herë të jetë një mënyrë tjetër. Për rrjedhojë, asnjë përvojë nuk mund të krijojë themelin për një siguri që do t'i korrespondonte sigurisë matematike: për këtë do të duhej që ajo të mos ishte a posteriori. Na duhet pra të gjejmë një themel a priori, një themel në aftësinë e të njohurit në vetvete, në atë që shpirti sjell nga vetja e tij, sapo hyn në veprim dhe që është, pra, gjithmonë e nënkuptuar sa herë që ka mendim. Përse gjykimet matematike janë të domosdoshme dhe universale? Përse për ne ata janë të sigurt deri në atë pikë sa nuk dyshojmë se ata janë të vlefshëm edhe po të ishim në një planet tjetër apo po të ishim njëmijë vjet prapa apo përpara? Sepse këto gjykime, si kushte të mendimit, i përkasin shpirtit.

Ato janë *a priori*. Matematika është *një shkencë e kulluar*.

Unë nuk do të doja të krijoheshin keqkuptime. Kanti nuk dëshiron aspak të thotë që çdo dije matematike ndodhet e shkruar qysh më parë në shpirtin e çdo fëmije të porsa lindur. Është fare e qartë se fëmija duhet të mësojë që dy edhe dy bëjnë katër dhe kështu më tej. Sigurisht që ai do të kërkojë ndihmën e përvojës, qoftë edhe për të numëruar me anë të gishtave. Por Kanti do të thotë këtë: siguria që dy edhe dy bëjnë katër nuk varet, si diçka që është jashtë çdo dyshimi nga asgjë e jashtme siç mund të jenë gishtat apo topthat e vegjël, ajo varet vetëm nga aftësia për të njohur e atij që mendon; dhe kudo ku dikush mendon, ai do të mendojë kështu.

Kritika e arsyes së kulluar

Të analizojmë tani nga më afër këtë *Kritikë të arsyes së kulluar*, për të cilën vetë Kanti thoshte, se me të kishte bërë revolucionin kopernikian.

Sa herë që ne themi diçka, ne shprehim një gjykim. Muri është i bardhë, dy edhe dy bëjnë katër, këto janë gjykime.

Midis gjykimeve Kanti bëri një dallim të dyfishtë. Nga njëra anë, ka gjykime, të cilat janë *a priori* (të bazuara në vetë mendimin) dhe gjykime të cilat janë *a posteriori* (të ardhura nga përvoja); nga ana tjetër, *ka gjykime* analitike dhe gjykime *sintetike*.

Janë *a priori* gjykimet, të cilat janë të domosdoshme dhe

universale; në tërësi ato janë të njëjta me gjykimet matematike. Ato nuk mund të vijnë pra, nga përvoja, detyrimisht ato janë a priori përderisa janë kushte të çdo mendimi. Në të kundërt, janë *empirike*, gjykimet që vijnë nga përvoja dhe që për rrjedhojë, nuk janë as të domosdoshme dhe as universale. Kur ne themi se muri është i bardhë, kjo nuk është as e domosdoshme dhe as universale; por një gjykim i tillë është ndofta i vërtetë në se ne e vëmë në raport me njëfarë muri, i cili do të ishte i bardhë. Ky është dallimi i parë i bërë prej Kantit.

I dyti ka të bëjë me gjykimet analitike dhe gjykimet sintetike. Një gjykim përbëhet, siç dihet, nga një kryefjalë dhe nga një predikat, të lidhur përgjithësisht nga një formë e foljes ndihmëse *me qenë*. Për shembull: "muri është i bardhë". Muri është kryefjala, i bardhë është predikati dhe këpuja *është* lidh kryefjalën "mur" dhe predikatin "i bardhë". Një gjykim është *analitik* atëherë kur predikati nuk bën tjetër veçse nxjerr në pah diçka që tashmë është *e nënkuptuar* tek subjekti. Për shembull, kur ne themi: trupat janë të shtrirë, ne nuk bëjmë gjë tjetër veçse nxjerrim në pah një element të konceptit "trup", shtrirja në hapësirë tashmë atje është e nënkuptuar. Gjykimi "trupat janë të shtrirë" nuk bën, pra, asgjë tjetër veçse nxjerr në pah "të shtrirët në hapësirë". Nga subjekti ne nxjerrim një element përbërës karakteristik dhe ne shprehim gjykimin: "trupat janë të shtrirë", gjykim i cili është pra analitik.

Në të kundërt, gjykimi sintetik është ai ku predikati i shton diçka konceptit të subjektit. Për shembull, thotë Kanti, përfytyrimi i peshës nuk është i nënkuptuar në konceptin e trupit, ne mund të përfytyrojmë një trup pa peshë. Kështu, kur themi "trupat janë të rëndë", bëhet fjalë për një gjykim sintetik.

Sipas Kantit, si gjykimet *a priori* ashtu edhe gjykimet *a posteriori*, mund të jenë gjykime *analitike* ose gjykime *sintetike*. Nuk ka asnjë vështirësi për të kuptuar që ne mundëm të shprehim një gjykim analitik përderisa ai nuk sjell asgjë të re, përderisa ai nuk bën gjë tjetër veçse shpreh në mënyrë të drejtpërdrejtë përmbajtjen e konceptit. Asnjë vështirësi nuk ka edhe për gjykimet sintetike *a posteriori* meqë lidhja midis subjektit dhe predikatit vjen nga të dhënat e përvojës. Kur ne themi "Muri është i bardhë", ne bëjmë një konstatim me ndihmën e shqisave tona. Por një gjykim i tillë

nuk është shkencor me që ai nuk mund të jetë as i domosdoshëm dhe as universal. Prej këtej rrjedh: gjykimet analitike nuk na mësojnë asgjë të re dhe meqenëse gjykimet sintetike a posteriori nuk janë as të domosdoshme dhe as universale, arrin në përfundimin që *vetëm gjykimet sintetike* a priori (ato që na mësojnë diçka të re *duke qenë* të domosdoshme dhe universale) mund të quhen shkencore.

Kështu, kur ne pyesim: "Si është e mundshme shkenca?", kjo bën të shtrohet pyetja: "Si janë të mundshme gjykimet sintetike *a priori?*" Dhe ja, ne ndodhemi në qendër të problemit të shtruar nga kritika e njohjes: "Si është e mundshme njohja në përgjithësi? " Këtu na duhet të bëjmë kthesën e madhe kantiane. Përpara tij, vetia për të njohur gjithmonë ka kërkuar që subjekti të bëjë përpjekje për t'u kthyer drejt objektit me qëllim që të arrijë njohjen. Kanti i përmbys termat: duhet që objekti të kthehet drejt subjektit. Tek subjekti ai kërkon format *a priori* që fillojnë ta ndërtojnë objektin si të tillë dhe që bëjnë të mundura gjykimet sintetike a priori prej të cilave është përbërë shkenca.

Kanti merr në shqyrtim procesin e njohjes. Njohja ka dy burime: ndjeshmërinë, nëpërmjet së cilës janë *përftuar* mbresat dhe arsyetimi, nëpërmjet të cilit janë *menduar* objektet. Kanti dëshiron të zbulojë nëse tek ndjeshmëria dhe tek arsyetimi do të kishte pasur diçka *a priori,* e cila do të lejonte të shpjegohej sesi gjykimet sintetike a priori - dhe pra shkenca - janë të mundura. Ky është objektivi i *Kritikës së arsyes së kulluar*. Dhe më së pari, a ka tek të ndjerit diçka që nuk vjen nga përvoja? Kriteri mbetet domosdoshmëria dhe universaliteti. Nëse tek ndjeshmëria ka diçka që është e domosdoshme dhe universale, kjo diçka detyrimisht do të jetë *a priori.* Pjesa e parë e *Kritikës* titullohet: "Estetika transhedentale". Kanti thotë: që aparati ynë shqisor të mund të përpunojë diçka, duhet që atij t'i jepet diçka. Ajo që i është dhënë atij, janë mbresat e përftuara në rrugë empirike nga shqisat tona: ngjyra, aroma, tinguj... E gjitha kjo është *a posteriori,* empirike, por ndodhet e nënshtruar ndaj një rregulli të përcaktuar të vendosur nga aparati i të ndjerit tonë.

Të marrim një shembull, që nuk ka asgjë kantiane: një limon të verdhë dhe të thartë. Si është e mundur që ne lidhim bashkë dy mbresa

aq të ndryshme siç janë e verdha dhe aciditeti? Nuk ka asnjë kalim nga njëra tek tjetra, e verdha nuk është acid dhe acidi nuk është i verdhë. Si mund të bëjmë prej tyre një unitet? Kjo, duket qartë, nënkupton që ne i detyrojmë shqisat tona për të pasur njëfarë rregulli, njëfarë koherence. Ky rregull, thotë Kanti, që të ndjerit tonë i imponojnë shqisave tona, nuk vjen nga këto shqisa - as nga acidi as nga e verdha -por nga ajo që ne i lidhim, në njëfarë mënyre, të verdhën dhe acidin, në hapësirë dhe në kohë. Ne i rendisim në raport me njëra tjetrën në hapësirë dhe në kohë ndijimet tona të ndryshme. Kanti arsyeton pra, rreth kohës dhe hapësirës dhe nxjerr përfundimin: *hapësira dhe koha janë kushte të domosdoshme dhe universale të përvojës ndijore.* Gjithçka që ndodhet në hapësirë dhe në kohë, gjithçka që unë ndesh në tehun e përvojës, unë mund ta zhduk me anë të mendimit, por s'mund të bëj kështu me hapësirën dhe kohën. Sa herë unë të gjendem duke menduar diçka, hapësira dhe koha janë gjithnjë të pranishme. Duhet pra që hapësira dhe koha të jenë *forma* a priori *të të ndjerit.* Ato nuk vijnë nga përvoja, ato janë kushte a priori të çdo përvoje të mundshme. (Kanti e merr kohën sikur të jetë forma e kulluar e shqisës së brendshme dhe hapësirën sikur të jetë forma e kulluar e shqisës së jashtme.)

Kështu pra për Kantin hapësira dhe koha janë forma të ndjeshmërisë sonë: ai nuk i quan si realitete që ekzistojnë nga vetvetja në mënyrë të pavarur nga subjekti ndijor apo ndryshe sikur iu përkasin sendeve. Hapësira dhe koha nuk janë veti të sendeve, por kushte të njohjes që ne mund të kemi për to dhe këto kushte janë a priori. Koha është kushti i çdo vazhdimësie dhe njëhershmërie - nuk është aspak vazhdimësia dhe njëkohshmëria që lind kohën. Në sajë të kësaj a priorie arrijmë të kuptojmë përse mund të ekzistojë një arithmetikë e domosdoshme dhe universale si shkencë e rrjedhës kohore dhe një gjeometri e domosdoshme dhe universale si shkenca e hapësirës. *Hapësira dhe koha janë forma a priori të ndjeshmërisë.*

Por nëse hapësira dhe koha nuk janë veti të sendeve, por forma apriori të ndjeshmërisë sonë, çfarë *realiteti* janë ato?

Në rrafshin e përvojës, gjithandej ku njerëzit fitojnë përvojë, kushdo qofshin ata, kanë të bëjnë me hapësirën dhe kohën. Në rrafshin e përvojës, hapësira dhe koha janë realitete përbërëse të çdo përvoje. Nga ana tjetër, nga pikëpamja e a priorit, nëse kërkohet se

çfarë ka, në aftësinë tonë për të njohur, që të jetë i pavarur nga përvoja - dhe Kanti e cilëson një kërkim të tillë me emrin "transhedental" - hapësira dhe koha janë me natyrë idesh, sepse ato i përkasin shpirtit. Kanti nxjerr përfundimin se hapësira dhe koha janë *realitete empirike* dhe *idealitete transhedentale:* ato janë gjithmonë të pranishme te përvoja, si kushte për çdo përvojë si idealitet transedental.

Pasoja që vjen prej këtej ndryshon tërësisht marrëdhënien tonë me botën. Nëse cilado përvojë ndodhet në hapësirë dhe në kohë dhe nëse hapësira dhe koha nuk i përkasin sendeve, por janë kushte të përvojës sonë për sendet, del *se ne i njohim të gjitha sendet që ne hasim në përvojën tonë vetëm ashtu si na duken* dhe jo ashtu si janë. Fjala "dukje" *(Erscheinung)* korrespondon me fjalën greke *phainomenon*, fenomen, çka do të thotë ashtu siç na duket ne. Ne nuk njohim veçse dukje. Por do të ishte e gabuar nëse do t'i jepej këtij termi kuptimi i një iluzioni të gabuar. Për Kantin, dukja, fenomeni është diçka krejtësisht reale, por ai nuk është, me të vërtetë, sendi ashtu siç është në vetvete, pavarësisht nga perceptimi ynë: ai është sendi ashtu sikurse i duket ndjeshmërisë sonë. Bota ashtu si na jepet ne, është një botë fenomenesh, jo një botë e *sendeve më vete.*

Këtu ne nuk kemi të bëjmë me një idealizëm të llojit të Berklit. Realiteti nuk lind nga ndërgjegjja jonë dhe nuk njehsohet me të. Për Kantin, qenia është e pavarur nga ndërgjegjja jonë, por ajo mbetet për ne e panjohur dhe e panjohshme.

Të tilla janë tiparet thelbësore të "Estetikës transedentale" të Kantit, në të cilën ai studion ndjeshmërinë, domethënë pjesën përthithëse të aftësisë sonë për të njohur, në masën që ajo nënkupton forma *a priori.*

Pjesa e dytë e "Kritikës së arsyes teorike të kulluar" mban titullin "Logjika transhedentale". Këtu nuk bëhet aspak fjalë për një paraqitje të logjikës formale. Kanti vazhdon të kërkojë çfarë përmban *a priori* aftësia jonë për të njohur, format *a priori* që mund të luajnë një rol në shkallën ku *i mendojmë* objektet. Ndjeshmëria ishte përthithëse *(Empfindungsvermögen)*; tani bëhet fjalë për a priorinë në mendim, në arsyetim (Verstand).

Ndjeshmëria është pasive; arsyetimi është një funksion aktiv i shpirtit. Ai i mendon objektet, çka do të thotë se ai bën sintezën e

mbresave ndijore të rregulluara në hapësirë dhe në kohë. Kanti shtron pyetjen se me ndihmën e cilave struktura a priori vepron arsyetimi ndërkohë që ai bën sintezën e intuitave ndijore. Kanti vepron në mënyrën e mëposhtme: format a priori të arsyetimit duhet të përputhen me kategoritë e ndryshme të gjykimit.

Këtu është e domosdoshme një kujtesë: Aristoteli kishte ndërtuar tashmë një klasifikim të gjykimeve. Kanti rimerr pothuajse klasifikimin tradicional. Cilitdo tipi të gjykimit ai i përputh një formë të menduari, që, si format e kulluara të ndjeshmërisë, hapësira dhe koha, nuk vjen nga përvoja, por është a priori dhe i përket njohjes së kulluar. Kanti i quan këto forma a priori të mendimit si *kategori të arsyetimit*. Sipas tij ka katër grupe, secili i përbërë prej tre kategorish. Këtu nuk do të hyjmë në hollësi. Ne do të mjaftohemi të sjellim si shembull grupin më të rëndësishëm, atë të marrëdhënies që ka në brendësi të tij, kategorinë më të rëndësishme, që është ajo e shkakësisë. Ja se çfarë na shpie tek Hymi, për të cilin Kanti ka thënë se e ka nxjerrë nga gjumi dogmatik. Hymi e kishte reduktuar parimin e shkakësisë tek zakoni, çka Kanti e ka gjykuar krejtësisht të pamjaftueshëm për të përligjur shkencën, gjykimet e së cilës duhet të jenë të domosdoshme dhe universale.

Ta përmbledhim edhe një herë: përderisa shkenca ekziston, duhet që të ekzistojnë gjykime të domosdoshme dhe universale; dhe për të qenë shkencore, ata duhet të na japin një dije të re pra, duhet të jenë sintetike; por për të qenë të domosdoshëm dhe universalë, duhet që ata të jenë a priori.

Atëherë Kanti shtron pyetjen: si janë të mundshme gjykimet sintetike *a priori?* Përgjigjja: ato janë të mundshme, sepse shkakësia, për shembull, është një kategori e aftësisë sonë për të njohur, e arsyetimit tonë, sepse është *a priori,* dhe nuk na vjen nga zakoni. Sigurisht, zakoni mund të luajë një rol atëherë kur, për shembull, ne vëmë re në përvojë që një fenomen A pasohet rregullisht një fenomen B dhe ne zbatojmë atëherë për këto dy fenomene kategorinë e shkakësisë. Por - dhe kjo është vendimtare - kategoria e shkakësisë nuk ka qenë e prejardhur nga zakoni i vazhdimësisë së përhershme, ajo i përket a priorit të arsyetimit i cili është kjo që e bën atë të jetë e domosdoshme dhe universale, në procesin e njohjes. Të qëndrojmë këtu: që njohja të jetë e mundshme duhet të ketë një aftësi përthithëse

ndijore nëpërmjet së cilës ndijimet të kapen në hapësirë dhe në kohë, forma *a priori* të ndjeshmërisë; pastaj duhet që të ketë një arsyetim, që i organizon këto mbresa me ndihmën e kategorive a priori. Duhet kuptuar që Kanti nuk i kundërvë kështu empirizmin dhe racionalizmin, siç kanë bërë të tjerë: sipas tij, të dy si ndijimi dhe arsyetimi janë të domosdoshëm për njohjen. Përndryshe nuk do të kishte njohje. Që kategoritë të mund të zbatohen, ndjeshmërisë i duhet të ketë një të dhënë. Kanti thotë: konceptet (një fjalë tjetër për "kategoritë") pa intuita janë boshe, janë një formë e kulluar. Shkakësia e marrë në vetvete nuk është veçse një formë, ajo duhet ta marrë lëndën e saj nga ndjeshmëria. Nga ana tjetër, intuita pa konceptet është e verbër, sepse ato nuk janë as të ndërtuara as të organizuara. Që këtej formula e famshme kantiane: *konceptet pa intuitën janë bosh, intuitat pa konceptet janë të verbra.*

Ne prekëm kështu problemin qendror të shtruar nga metoda kritike. Kemi folur disa herë për habinë filozofike. Në thelb, edhe filozofia e Kantit ka lindur nga habia filozofike: shkenca ekziston - si i bëhet që shkenca ekziston?

Sipas rezultateve të arritura deri më tani, habia shprehet ndryshe: Si i bëhet që konceptet e kulluara *a priori* apo kategoritë, origjina e të cilave është te shpirti dhe jo tek përvoja, të kenë një përmbajtje *objektive?* Ky është problemi qendror i metodës kritike. Si i bëhet që ato të zbatohen në një realitet të dhënë? Ne e shtrojmë rrallë këtë pyetje. Por është plotësisht e mundur të përfytyrosh një botë ku këto kategori të shpirtit tonë të dështojnë, sepse aty gjithçka do të ishte një kaos i kulluar. Ne mund ta marrim me mend se në përvojë kurrë nuk përputhet një gjë. Një problem i tillë nuk do të shtrohej në një doktrinë sipas së cilës gjithçka vjen nga shpirti, sepse gjithçka është e lindur tek ai. Nuk do të ishte shtruar gjithashtu edhe në një konceptim krejtësisht empirik, sipas të cilit gjithçka vjen nga përvoja. Në të dyja rastet nuk ka veçse një burim të vetëm dhe të njëjtë për gjithçka prej nga përputhet gjithçka. Por tek Kanti ka dy burime të ndryshme, dy përbërëse të shkencës, që të dyja të domosdoshme dhe krejtësisht të ndryshme: njëra që na vjen nga përvoja, nga ajo që na është dhënë; tjetra që na vjen nga format a priori të aftësisë sonë për të njohur. Që këtej lind pyetja: si mund të kenë konceptet një përmbajtje të çfarëdoshme objektive? Ky është

problemi qendror i shtruar nga metoda kritike në rrafshin e dijes.

Kanti përgjigjet kështu - dhe këtu është thelbësore ta kuptojmë mirë sepse kjo do të na lejojë të kuptojmë gjithë pjesën që pason: të mendosh diçka, do të thotë t'i japësh diçkaje një unitet; të mendosh, do të thotë të ndërtosh unitetin e asaj që mendohet. Ky është një proces i vetëm dhe i njëjtë. Nuk ka më së pari një unitet dhe pastaj njeriu fillon ta kapë atë; aq më pak nuk mund të ndërtohet një unitet pa e menduar. Të mendosh, do thotë fjalë për fjalë kështu: *ta rindërtosh një send në unitetin e tij.* T'i japësh një objekti unitet, është po e njëjta gjë me pasjen e ndërgjegjes për të, është vetë procesi që përbën ndërgjegjen. Objekti i njohjes, është uniteti i menduar i asaj që është ballë për ballë ndërgjegjes dhe ky mendim realizon në të njëjtën kohë unitetin e subjektit si edhe unitetin e objektit. Uniteti i ndërgjegjes realizohet nëpërmjet unitetit të asaj që mendohet, të asaj që është përballë, - të asaj që do ta quanim objekt. Mund të thuhet se gjëja më e thellë në subjektin teorik të kulluar, është pikërisht uniteti i menduar i objektit si i tillë. Uniteti i objektit gjendet në njëfarë kuptimi i realizuar qysh më parë te ndërgjegjja. Atë që ndërgjegjja e quan objekt është një unitet që ajo nuk e njeh ende, të cilin ajo ende nuk e ka përpunuar, por që për veten e saj ajo e mendon dhe e quan "objekt". Ajo pasqyron vetë unitetin e saj përballë vetvetes si objekt. Ndërgjegjja është gjithmonë ndërgjegje e diçkaje, ajo njehsohet me këtë diçka (objekt). Ndërkaq ky unitet i menduar do të përpunohet, saktësohet, zhvillohet, nëpërmjet kategorive *a priori* të aftësisë njohëse. Kjo ndërgjegje pararendëse *a priori* e unitetit të objektit - në të vërtetë e para në raport me vënien në përdorim të kategorive -, është ajo që Kanti e quan *"perceptimi transhedental"*.

Pra, sipas Kantit, nuk është përvoja që përbën aftësinë njohëse, si tek empiristët, por nuk ka as harmoni të paravendosur ndërmjet aftësisë për të njohur dhe përvojës, si tek Lajbnici. Për të është aftësia për të njohur, me format e saj *apriori,* që strukturon dhe ndërton përvojën. Nuk ka pra vend që të pyetet, për shembull, si shkakësia, kjo kategori *a priori,* mund të zbatohet te realitetet epmirike: shkakësia është *a priori* tek fenomenet, lidhja që dëshmon unitetin e ndërgjegjes që mendon. Shpirti nuk i prodhon sendet, por ai e strukturon natyrën, me ndihmën e kategorive a priori të

arsyetimit, të atyre që përbëjnë unitetin e objektit. I tillë është revolucioni kopernikian i Kantit.

Si rrjedhojë e parë prej këtej del se ligjet e fizikës mund të quhen në mënyrë legjitime, të domosdoshme dhe universale *(a priori)*. Kjo shpjegon që shkenca është e mundshme. Ajo gjendet kështu e pohuar dhe e ligjëruar. E thënë ndryshe: sado larg nga natyra që ne ta vazhdojmë studimin tonë, cilido qoftë objekti i kërkimeve tona, atje ku ne vetë jemi të pranishëm dhe arsyetimi ynë është në veprim, ai zbulon midis fenomeneve lidhjet parimore të shkakësisë, që janë pjesë përbërëse të këtyre fenomeneve si kategori a priori. Ne e mbartim me vete, në njëfarë mënyre, hapësirën, kohën, shkakësinë. Sapo ne mendojmë, ato janë atje. Kjo i bën ligjet të domosdoshme dhe universale. Këtu fizika i ngjan matematikës, në atë masë që ajo gjen bazën e domosdoshmërisë dhe të universalitetit të vet në shpirtin e atij që mendon. Nga ana tjetër, në qoftë se kërkimi, i pajisur me shkakësinë, mund të kuturisë drejt pafundësisë, edhe po qe se universi hapet pafund ndaj kërkimit shkencor të shpirtit njerëzor, përsëri ky kërkim do të arrijë, në botën empirike, vetëm tek fenomenet dhe kurrë te sendet në vetvete.

Njohja jonë nuk ndesh asnjëherë sende në vetvete. Bota e fenomeneve i ofrohet kërkimit të saj në pafundësi: domosdoshmëria dhe universaliteti gjenden të siguruara nga a prioria e shkakësisë. Njohja shkencore nuk njeh kufizime. Dhe megjithatë për dijen ka një kufizim të pakapërcyeshëm, përfundimtar, pa ndonjë lidhje të çfarëdoshme me progresin dhe shkencën dhe që nuk do të zhduket kurrë: ne nuk do të njohim - në pafundësi - veçse botën e fenomeneve dhe asnjëherë botën e sendeve në vetvete.

Të bëjmë ǹjë përmbledhje: deri këtu Kanti ka bërë dallimin, në ndërgjegjen e subjektit, të dy shkallëve të aftësisë për të njohur: duke trajtuar ndjeshmërinë, ai nxori në pah dy format a priori, që janë hapësira dhe koha; duke trajtuar arsyetimin, ai nxori në pah 12 konceptet apo kategoritë a priori, nga të cilat më e rëndësishmja ishte shkakësia. Sipas Kantit, çdo përvojë që kemi nga natyra na është dhënë vetëm nëpërmjet këtyre formave a priori të ndërgjegjes. Prej këtej del se tek përvoja, ne nuk do të hasim kurrë veçse fenomene, domethënë atë që do të na shfaqet nëpërmjet këtyre formave.

Natyra, pra, nuk është e kapshme për ne veçse nëpërmjet formave të ndërgjegjes sonë, por nuk është ndërgjegjja jonë që e prodhon realitetin. Në nivelin e qenies, ndërgjegjja jonë nuk ka asnjë fuqi krijuese (ndërkohë që për idealizmin absolut, çdo qenie nuk është veçse ndërgjegje). Duhet që diçka të jetë dhënë, e cila të jetë e pavarur nga perceptimi ynë. Kanti i jep kësaj "diçkaje" emrin e *noumenit* apo *të sendit në vetvete* (në kundërshtim me *fenomenin*, me *atë që duket*, domethënë me sendin ashtu sikurse ne e perceptojmë nëpërmjet formave të ndërgjegjes). Sendet në vetvete janë, për arsyen teorike, krejtësisht të panjohshme; në njëfare kuptimi, ato janë një lloj x, një e panjohur e domosdoshme, sepse pa to nuk do të kishte pasur gjë. Tani ne do të prekim pjesën e *Arsyes së kulluar*, që Kanti e titullon "Dialektika transhedentale" dhe që përbën nivelin e tretë të aftësisë për të njohur: niveli i arsyes, në kuptim të ngushtë. Fjala "arsye" tek Kanti ka, sipas kontekstit ku përdoret, një përmbajtje të ndryshme. Në titullin e *Kritikës* së parë, ajo shënon aftësinë për të njohur në tërësinë e saj. Por këtu, në nivelin e "Dialektikës transhedentale", ajo shënon pjesën e aftësisë për të njohur ku *Idetë* a priori *mbajnë orientimin e totalitetit*. "Dialektika transhedentale", nga ana e saj, nuk merret me arsyen në kuptimin e ngushtë, vetëm për sa kohë që ajo përmban a priori. Pasi ka ndriçuar format a priori të ndjeshmërisë, pastaj ato të arsyetimit, Kanti zbulon *tre Idetë e arsyes:* Ideja e *shpirtit*, si tërësi e fenomeneve të brendshme; Ideja *e botës*, si tërësi e fenomeneve të jashtme; *Ideja e Zoti*t, si tërësi e reales dhe e së mundshmes.

Cili është funksioni i këtyre të tri Ideve? Hapësira dhe koha bëjnë të mundura mbresat e jashtme dhe të brendshme. Kategoritë bëjnë të mundur përvojën objektive dhe ligjet që e unifikojnë atë. Këto dy lloje *a priorish* janë të domosdoshme për shkencën, por kjo nuk është e mjaftueshme. Duhet që të ketë a *priori* te subjekti diçka që synon drejt njohjes, që vë në lëvizje, në njëfarë kuptimi, të gjitha format a priori me qëllim që të arrijë, duke nisur nga pluraliteti dhe shpërndarja e përvojës, gjithnjë e më shumë unitet.

Pikërisht ky është funksioni i tre Ideve të arsyes. Secila nga ato shënon *një totalitet, i cili nuk është asnjëherë i dhënë* (gegeben), *por gjithmonë i propozuar si një detyrë e domosdoshme* (aufgegeben) dhe që, si e tillë, kërkon zhvillimin pa fund të njohjes. Në thelb, të treja shprehin nevojën për unitet të ndërgjegjes.

Atëherë Kanti ndërmerr të provojë se nisur nga këto tre Ide të mëdha të arsyes - shpirti, bota, Zoti -, mendimi ynë përhumbet në *gabime të pashmangshme,* të cilave ai u jep emrin e "iluzionit transedental". Ne i kemi denoncuar këto gabime, dhe gjithsesi nuk do të vazhdojmë më t'i bëjmë ato dhe të jemi viktima të tyre: kjo ndodh sepse ato janë "transedentale", domethënë të rrënjosur tek a priorikja.

Ideja e parë është ajo e shpirtit si *tërësi e fenomeneve të brendshme.* Kur flasim për shpirtin, ne rrezikojmë në një fushë në të cilën nuk kemi asnjë objekt përvoje. Sigurisht, ne kemi përvojën e disa aspekteve të ndryshme të shpirtit tonë, përfytyrime, njohuri, mendime, fjalë, por shpirti si i tillë, në tërësinë e vet, nuk bëhet kurrë objekt për ne. *Shpirti është një Ide.* Kjo do të thotë që ai është - sikurse dy Idetë e tjera - *rregullues dhe jo përbërës.* Ne ecim drejt tij, dëshirojmë ta kapim, ai është një parim që e orienton kërkimin tonë, ai është pra, rregullator - por ai nuk përbën për ne asnjë objekt, ai nuk është përbërës. Dhe megjithatë, ne jemi vazhdimisht të prirur për të folur sikur ai është për ne një objekt që mund të njihet - dhe këtu qëndron gabimi që Kanti e quan *paralogjizëm.* Kështu, sipas tij, "psikologjia racionale" mashtron kur pretendon se zotëron një dije për shpirtin. Shumë filozofë kanë pretenduar të provojnë që shpirti është i pavdekshëm, për shembull Platoni. Por, të pretendosh se kjo provë është e bazuar, do të thotë të veprosh sikur shpirti është një objekt i përvojës. Kjo do të thotë t'i hapësh udhë iluzionit. Argumentohet sikur zotërohet një njohje për shpirtin dhe gabohet lidhur me natyrën e tij të vërtetë. Ai nuk është një objekt i mundshëm për arsyen teorike, por vetëm një Ide. *Në nivelin e njohjes* ne nuk e dimë çfarë mund të jetë shpirti, ne nuk kemi asnjë nuhatje për këtë, ne nuk e njohim atë. (Ndryshon krejt puna, në nivelin e arsyes praktike.) Për ta ilustruar një paralogjizëm të tillë, Kanti i drejtohet doktrinës së Dekartit mbi pavdekësinë e shpirtit. Dekarti, këtu, sipas Kantit, kuturiset shumë larg, ai i kapërcen kufizimet e arsyes, sepse arsyeja teorike nuk mund të dijë asgjë të sigurt lidhur me shpirtin në tërësinë e tij.

Po kështu qëndron puna edhe me Idenë e dytë, *me botën si tërësi e fenomeneve të jashtme.* Këtë tërësi ne nuk e ndeshim kurrë tek përvoja. Kjo është e pamundur. Ne nuk hasim veçse fenomene

të veçanta në botë, tërësia e së cilës nuk mund të bëhet objekt për ne. Ne vetë, ne jemi për vete, objekte në këtë botë. Sigurisht, ne mund të përftojmë një njohje shkencore, të domosdoshme dhe universale, të fenomeneve në botë, në univers, por jo të universit në tërësinë e tij. Kështu, ndërsa "kozmologjia racionale" pretendon të zotërojë një doktrinë të botës në tërësinë e saj, ajo i kapërcen kufizimet e aftësisë për të njohur të qenies njerëzore si subjekt teorik. Një dije e tillë është e paarritshme për njeriun dhe Kanti bën një vërtetim të kësaj që pa dyshim është gjëja më e jashtëzakonshme në historinë e filozofisë. *Janë Antinomitë e arsyes së kulluar.*

Në këto antinomi, nuk bëhet fjalë për kontradikta të thjeshta, të cilat duhen zhdukur. Përkundrazi, bëhet fjalë për kontradikta në të cilat arsyeja e kulluar, ndërkohë që ajo përpiqet të arrijë të vërteta metafizike, zhytet në *mënyrë të domosdoshme.* Ajo gjendet e mbërthyer brenda katër antinomive dhe këtu kemi një zbulim që është me një rëndësi vendimtare për filozofinë. Për herë të parë në historinë e saj, shfaqet nocioni i një *gabimi të domosdoshëm*, i lidhur pashmangmërisht me natyrën e shpirtit njerëzor.

Është fjala për universin në tërësinë e tij dhe për katër problemet e shtruara subjektit të tij gjatë historisë së filozofisë. Kanti vë ballë për ballë zgjidhjet kontradiktore që iu janë dhënë atyre: në një anë teza, në anën tjetër antiteza.

Alternativa e parë: bota është e fundme - ose: *bota është e pafundme.* (Një kujtesë: ne e kemi parë më lart, kur folëm për Rilindjen, se si Kepleri ishte i zemëruar me teoritë e reja mbi pafundësinë e botës, ndërkaq që vizioni i një bote të pafundme, më në fund "të denjë për Zotin",e kishte hedhur përpjetë nga entuziazmi Xhordano Brunon.)

Alternativa e dytë: bota është e përbërë nga elementë të thjeshtë - ose: *bota është bërë nga një materie e ndashme në pafundësi.* (Elementët e thjeshtë: teza e atomistëve, e Antikitetit, e rimarrë më vonë shumë herë.)

Alternativa e tretë: bota është krejtësisht e përcaktuar nga pikëpamja shkakësore - apo: *ekziston gjithashtu dhe një shkakësi nëpërmjet lirisë.* Kjo do të thotë: a janë të mundshme veprime të lira, të cilat më vonë të veprojnë si shkaqe. Nëse na është e mundur të kryejmë një veprim të lirë, ky nuk ka një shkak që e përcakton,

përkundrazi: veprimi i lirë *nxit* një zinxhir shkakësor të ri. Kështu pra, alternativa është kjo: *universi është tërësisht i përcaktuar* - apo: *janë të mundshme veprime të lira*.

Alternativa e katërt: në univers, gjithçka është e rastit - apo: *në univers ka diçka që është e domosdoshme*. (Një kujtesë: ne kemi parë se sipas Spinozës, Zoti është shkaku i vetes dhe që ai ekziston në mënyrë të domosdoshme. Ose atëherë, në të kundërtën: nuk ka veçse gjëra të rastit, asnjë qenie e domosdoshme nuk i mbështet në ekzistencën e tyre qeniet e rastit.) Të tilla janë katër alternativat. Sado të ndryshme të kenë qenë historikisht përgjigjet e dhëna ndaj habive filozofike, këto katër probleme që kanë të bëjnë me universin mbeten themeltaret. Ato janë si pika veçanërisht të nxehta ndërmjet tezave të kundërta të filozofive të ndryshme.

Por, te Kanti, është thelbësore se ai i vihet të provojë - apo të hedhë poshtë - po aq tezën sa edhe antitezën. Ai tregon se është e mundur, çdo herë, të hedhësh poshtë antitezën për të provuar tezën, apo të hedhësh poshtë tezën në atë mënyrë që të provosh antitezën. Pasi lexon faqet e Kantit lidhur me antinomitë në *Kritikën e arsyes së kulluar*, njeriu bëhet më i lëkundur se më parë. Kështu vërtetohet se është e mundur të provohet po aq mirë se bota është e fundme sa edhe pafundësia e saj; po aq mirë sa ajo është e përbërë nga atome sa edhe nga lëndët e ndashme në pafundësi; që gjithçka është e përcaktuar dhe që janë të mundshme veprime të lira; që gjithçka është e rastit dhe që ka një qenie të domosdoshme. Hutimi është në kulmin e tij.

Pikërisht këtu ndërhyn përgjigjja vendimtare e Kantit: në të dy antinomitë e para (botë e fundme apo e pafundme, materie e bërë nga atome apo e ndashme në pafundësi), teza sikurse edhe antiteza janë të gabuara. Në të dy antinomitë e fundit (përcaktueshmëri universale apo mundësi aktesh të lira, rastësi universale apo qenie e domosdoshme), teza po ashtu sikurse edhe antiteza janë të vërteta.

Si është e mundur kjo gjë? Këtu s'kemi të bëjmë me numra shpejtësie magjike. Kanti e zgjidh problemin si më poshtë: të dyja antinomitë e para, thotë ai, e marrin botën sikur ajo të ishte për ne, në tërësinë e saj, një fenomen, pra një objekt i një përvoje të mundshme. Por përderisa bota nuk mund të jetë për ne një fenomen, ta mendosh kështu, do të thotë të arsyetosh rreth një pseudo objekti,

rreth një objekti i cili nuk mundet të jetë një i tërë. Problemi nëse diçka ka apo nuk ka kufizime kjo ka kuptim vetëm në lidhje me hapësirën. Përderisa bota si tërësi nuk është një objekt, ajo nuk i nënshtrohet formës apriori të ndjeshmërisë sonë; ajo, pra, nuk është hapësinore dhe problemi i kufizimeve të saj, për rrjedhojë nuk ka asnjë kuptim. Të dyja përgjigjet janë të gabuara sepse ato kanë parasysh një objekt, që nuk mund të ekzistojë si i tillë. Bota si tërësi, në të vërtetë, është një Ide.

Por si i bëhet që për këtë çështje ka qenë e mundur të jepen përgjigje kaq kontradiktore? Kjo ka ndodhur sepse nuk është mbajtur parasysh ndryshimi që ekziston midis fenomeneve dhe Ideve a priori. Nëse bota do të ishte një fenomen, ajo do të ishte, sikurse të gjitha fenomenet, e fundme dhe ne do të mund ta provonim këtë. Por pikërisht këtu qëndron puna: bota nuk është një fenomen. Nëse bota është një Ide, atëherë ajo është, si të gjitha idetë, *e pafundme* dhe ne mund ta vërtetojmë që ajo është e tillë. Por në fakt ne operojmë me një koncept të cunguar, kontradiktor, me konceptin e botës si fenomen - Ide. Kështu bëhet e mundur të vërtetohet se kjo "botë" dykuptimore është e pafundme kur ne e kapim si Ide dhe që ajo është e pafundme kur e marrim si një fenomen. Por bota nuk mund të jetë njëkohësisht Ide *dhe* fenomen.

E njëjta gjë ndodh me elementin e thjeshtë apo me ndashmërinë në pafundësi. Nëse bota do të ishte një fenomen, ne do të mund të thoshim se ajo qëndron, si diçka materiale, tek atomet e thjeshta; nëse ne do të merrnim në shqyrtim shtrirjen e saj, kjo do të ishte, nga vetë natyra e hapësirës, formë *a priori* e ndjeshmërisë, e ndashme në pafundësi. Por përderisa bota nuk është një fenomen, të dyja thëniet janë të gabuara. Në raport me botën si Ide, ne mund të ndjekim rrugën e ndarjes deri në pafundësi; në raport me fenomenin, ne ndeshim kufizime. Në të dyja rastet ne operojmë me një pseudo-koncept. Kanti jep një shembull: kur ne pyesim nëse *një rreth katror është i rrumbullakët apo katërkëndësh,* ne mund të provojmë se ai është i rrumbullakët, duke u mbështetur tek koncepti "rreth" dhe se ai është katror, duke u mbështetur tek koncepti "katror". Vetëm se rreth katror nuk ekziston; e njëjta gjë është edhe me mendimin "botë - fenomen". Bota nuk është një fenomen.

Tani për sa u përket dy antinomive të fundit: të dyja pohimet kontradiktore - përcaktueshmëri tërësore ose liri e mundshme, rastësi e pafundme apo qenie e domosdoshme - sipas Kantit, janë të vërteta dhe njëra dhe tjetra. Dhe megjithatë bëhet fjalë për kontradikta po aq të papajtueshme sa edhe në dy antinomitë e para. Si është e mundur një gjë e tillë? Këtu, çdo gjë varet nga kjo: e marrim ne botën, *si fenomen* apo si *send në vetvete?* Nëse e marrim botën si fenomen, është e qartë që çdo gjë në të është e përcaktuar. Ne e pamë: shkakësia, si forme a priori e mendimit tonë, është e domosdoshme dhe universale. Për rrjedhojë, gjithçka që ne ndeshim në përvojën tonë është e përcaktuar. Në botën e konceptuar si fenomen mbretëron një përcaktueshmëri tërësore dhe absolute, nga fakti se kategoria "shkakësi" zbatohet ndaj gjithçkaje që mund të ekzistojë në botë dhe ajo është e vlefshme për gjithçka që na vjen nga përvoja jonë. Por nëse bota shihet si send në vetvete, ajo nuk është më e nënshtruar ndaj mbretërimit të shkakësisë, sepse nuk është më fenomen. Për rrjedhojë do të ishte e mundur që të prodhohen veprime të lira, të cilat nuk do të ishin fenomene dhe nuk do të shfaqeshin si të tilla përballë aftësisë sonë për të njohur: një veprim i lirë nuk mund të konstatohet në mënyrë empirike si i tillë. Kur ne besojmë se kemi konstatuar një veprim të lirë në përvojën tonë, ne i kapërcejmë mundësitë tona, të cilat s'kanë të bëjnë veçse me fenomenet. Për shembull, psikologët përpiqen të interpretojnë çdo veprim të lirë si pasojë e një shkaku, sepse ata e shohin këtë veprim si një fenomen dhe, në shkallën e fenomeneve sigurisht ata kanë të drejtë. Por kjo nuk përjashton aspak që veprime të lira të jenë të mundshme. E njëjta gjë ndodh me *të rastësishmen dhe të domosdoshmen.* Çdo fenomen është i rastësishëm, çdo fenomen ekziston nëpërmjet diçkaje tjetër. Por përderisa bota nuk është një fenomen dhe një qenie unike, asgjë nuk mund ta përjashtojë mundësinë e një qenie të domosdoshme. Veçse një qenie e domosdoshme nuk është një fenomen. Ajo nuk ndeshet tek përvoja.

Kështu, sipas Kantit, të dy antinomitë e para përmbajnë përgjigje të gabuara në të dyja drejtimet; dy të fundit, përgjigje që mund të jenë të vërteta nga të dyja anët, nëse njëra palë zbatohet tek fenomenet e botës dhe të tjerat ndaj atyre që nuk mund të jenë kurrë fenomene. Arsyeja jonë teorike funksionon në mënyrë të

përkryer kur format e saj *a priori* zbatohen te fenomenet. Por ajo e humb saktësinë e saj, kur kërkon të njohë atë që është *përtej* realitetit fenomenal. Arsyeja teorike nuk na lejon të njohim veçse atë që ne hasim tek përvoja, domethënë atë që i është nënshtruar formave *a priori* të ndërgjegjes sonë.

Të provojmë të kuptojmë ne mënyrë të përmbledhur atë që na thotë Kanti lidhur me Idenë e tretë *a priori* të arsyes: *Idenë e Zotit.* Këtu, akoma edhe një herë, ai vepron sipas metodës së analogjisë. Teologjia racionale, sipas Kantit, vepron sikur Zoti të ishte një objekt i mundshëm i njohjes. Për këtë do të duhej që Zoti të ishte një fenomen. Por Zoti nuk është një objekt, ai nuk është një fenomen; ai është, për aftësinë tonë njohëse, *një Ide*, pra diçka *rregulluese* dhe *jo përbërëse*. Për ta ilustruar këtë gabim, Kanti i drejtohet argumentit ontologjik, ashtu si ne e paraqitëm atë kur u fol për Shën Anselmin. Thoma d'Akuini e kishte hedhur poshtë, ndërsa Dekarti e kishte rimarrë.

Kanti e hedh poshtë. Përse? Sepse argumenti mbështetet tek "përkryerja" e Zotit, koncept i cili do të nënkuptonte ekzistencën e tij: një qenie që ekziston është më e përkryer se një qenie që nuk ekziston. Kanti nënvizon se, çfarëdo qoftë pasuria e konceptit që ne kemi për një objekt, ne na duhet megjithatë më shumë se kaq për t'i atribuar ekzistencën objektit që ky koncept shënon. "Kur bëhet fjalë për objekte ndijore, kjo realizohet në lidhje me disa nga perceptimet e mia dhe në bazë të ligjeve empirike. Por kur bëhet fjalë për objekte të mendimit të kulluar, nuk ka asnjë mjet për të na bërë të pranojmë ekzistencën e tyre..." të thuash se diçka ekziston, kjo është e mundur për ne, nëse një intuicion bashkohet me një koncept, sepse siç e kemi parë, konceptet pa materialin që na ofrojnë shqisat, janë diçka boshe. Por, ne nuk kemi asnjë të dhënë empirike për Zotin dhe, për më tepër, nuk dimë se çfarë kuptojmë me konceptin "të ekzistosh" kur bëhet fjalë për Zotin - si Ide. Ne pra, jemi po aq të paaftë që *të provojmë ekzistencën e Zotit sa edhe ta hedhim poshtë atë.* Metafizika tradicionale, e cila dëshiron të na japë prova për këtë ekzistencë, i kapërcen kufizimet e arsyes teorike. Ajo ndoshta na bën vetëm ta parandjejmë atë çka Zoti mund të jetë; ajo nuk mund të provojë se kjo ekzistencë është. Gjithashtu është krejt e pamundur që kjo ekzistencë është reale.

Kështu Kanti rigjendet në pragun e besimit të fëmijërisë së tij, të cilin ia kishte ngulitur nëna e vet, që ishte pietiste. Nga pamundësia për të njohur Zotin dhe për të provuar ekzistencën e tij, Kanti nuk nxjerr përfundimin sipas të cilit Zoti nuk ekziston. Përkundrazi: ai dëshironte ta bazonte në mënyrë të qartë dhe rigoroze përmbajtjen e dijes me qëllim që t'i bënte vend besimit. Njeriu ka për mision të zhvillojë shkencën në nivelin e fenomeneve. Atje ai nuk ndesh asnjë kufizim, sepse çdo hap përpara i arsyes e detyron të marrë përsipër rishtazi detyrën për të njohur më tepër - duke e ditur se nuk do ta njohë kurrë tërësinë. Kjo është ajo që thuhet se Ideja është rregulluese dhe jo përbërëse. Atëherë kur kalohet tek tërësia apo tek noumeni, çdo dijë e humb vlerën e saj. Këtu, tanimë lejohet të besosh. Kjo do të thotë se të besosh, nuk është kontradiktore me arsyen. Kjo nuk do të thotë se ka një fushë në të cilën arsyeja ka të drejtat e saj dhe një tjetër në të cilën ajo nuk i ka ato. Por përderisa vetë arsyeja jonë na zbulon kufizimet e saj, është e arsyeshme që ato të quhen të mirëqena. Atje, ku, nuk është e mundur as të provohet e as të hidhet poshtë, atje është e lejuar të besohet - dhe ose besohet, ose nuk besohet. Ta citojmë edhe njëherë frazën e mirënjohur të Kantit: "Për t'i bërë vend besimit, do të më duhej të kufizoja dijen."

Kritika e arsyes praktike

Filozofia e Kantit zhvillohet rreth tri çështjeve: "Çfarë mund të njoh unë? Çfarë duhet të bëj unë? Çfarë më lejohet të shpresoj?"

"Kritika e arsyes teorike të kulluar" i përgjigjet pyetjes së parë: çfarë mund të njoh unë? Deri këtu ne kemi kërkuar të kuptojmë përmbajtjen e përgjigjes së dhënë nga Kanti për çështjen e parë. Ne mund të njohim - dhe ne mund t'i vazhdojmë në pafundësi përpjekjet tona për të njohur -gjithçka që ka të bëjë me fenomenet, me objektet që përbëjnë përvojën tonë. Ne nuk do të arrijmë kurrë në fund të botës së objekteve, ndërsa kërkimi do të vazhdojë *pa fund.* Në të kundërt me këtë, ne nuk mund të dimë *asgjë* për atë që nuk është fenomen, për atë që nuk është për ne një objekt përvoje. Në këtë rast ne kemi të bëjmë me "diçka" që është tërësisht e ndryshme.

"Kritika e arsyes praktike të kulluar" kërkon t'i përgjigjet pyetjes së dytë: çfarë duhet të bëj unë? Ajo e trajton arsyen për aq sa ajo merr vendime praktike, përshtat qëndrime që kanë të bëjnë me të vepruarit dhe përcakton kështu sjelljen morale të një subjekti të lirë. Megjithatë, këtu nuk bëhet fjalë për të vënë në provë parime morale duke i zbatuar ato në situata konkrete, për të zbuluar se çfarë lejojnë dhe çfarë e ndalojnë ata sipas kulturave, epokave, vendeve etj. Ajo që Kanti kërkon të shpjegojë, janë *kushtet a priori* të çdo vendimi moral, cilido qoftë ai.

Po ashtu *si në Kritikën e arsyes së kulluar* nuk bëhej fjalë për të studiuar ligjet e fizikës, por për të kuptuar se në çfarë kushtesh është e mundur në përgjithësi njohja e fenomeneve dhe e ligjeve të tyre, po kështu, në *Kritikën e arsyes praktike,* nuk bëhet fjalë për të njohur rregullat e veprimit moral, por për të kuptuar se *në çfarë kushtesh një marrje vendimi me natyrë morale është e mundur.* Në të dyja rastet, bëhet fjalë për të kuptuar kushtet e mundësisë: asaj për të njohur, në Kritikën e parë, asaj për të vepruar në të dytën.

Vlera morale, na thotë Kanti, është e përjetuar në mënyrë të drejtpërdrejtë sikur të ishte a priori, domethënë sikur të mos na vinte prej përvojës. Sipas tij, vlera morale nuk varet nga një rezultat i jashtëm që meriton të arrihet, as nga disa rrethana të përcaktuar: ajo është e vlefshme në vetvete.

Të ndalemi këtu për një çast. Epoka jonë i kundërvihet në mënyrë rrënjësore një konceptimi si ky. Bashkëkohësit tanë, në më të shumtën e rasteve, marrin një qëndrim diametralisht të kundërt. Ata përpiqen të përligjin vlerat morale nëpërmjet rezultateve empirike që ata propozojnë të arrihen, ose për më tepër t'i shpjegojnë duke u nisur nga kushtet e dhëna, të huaja për fushën morale.

Kanti ndodhet në skajin tjetër. Të marrim për shembull, vlerat "punë" dhe "kursim" që kanë arritur kulmin e tyre në moralin puritan të kapitalizmit primitiv dhe për të cilat Maks Weberi ka krijuar teorinë e tij. Cili do të ishte lidhur me këtë pozicioni kantian? Ai do të ishte i interesuar, sigurisht, nisur nga këndvështrimi i sociologëve dhe i psikologëve, të kërkonte të shpjegonte përse, në një shoqëri të dhënë, janë pikërisht këto vlera që janë imponuar. Por, do të thoshte ai, në fund të fundit, çfarë bëjnë ata? Ata pohojnë një gjendje faktike

historike dhe kërkojnë shkaqet e saj. Sigurisht që ata kanë arsye, si dijetarë, të kërkojnë shkaqet e një fenomeni shoqëror. Për ata bëhet fjalë për një shkencë empirike. Virtytet "punë" dhe "kursim" janë parë si fenomene me qëllim që të arrihet një njohje objektive e shoqërisë. Në të kundërt, ata nuk kërkojnë aspak të shpjegojnë se si një vlerë morale si kjo vepron mbi lirinë e njerëzve. Ata mendojnë të bëjnë të kuptueshme përse në një epoke të dhënë, në një shoqëri të dhënë, "puna" dhe "kursimi" kanë qenë vlera, por jo përse disa njerëz i binden këtyre vlerave, të cilat megjithatë i kundërvihen dëshirave të tyre. Përtej asaj që është e mundur të vihet re në mënyrë empirike, tek ata ka "diçka" që komandon, që jep urdhra, në nivelin e marrjes së vendimit moral -diçka që shpjegimet e sociologëve nuk arrijnë ta kapin. Kjo është pika vendimtare. Kërkuesi shkencor dikton praninë e një morali, ai e përshkruan dhe e shpjegon nëpërmjet shkaqesh dhe pasojash. Por kjo nuk nënkupton aspak që ai e bën të tijën, që ajo ka për të një përmbajtje imperative. Kur Kanti, në të kundërt, deklaron që një vlerë morale *kërkon* bindje, që asaj i *duhet* bindur pavarësisht nga rezultatet, për të vetmen arsye se bëhet fjalë për një vlerë *morale,* ai bën një gjë krejt tjetër.

Një shembull tjetër: një etnolog arrin në një tribu, për të cilën kultura është krejt e huaj dhe ndryshon në gjithçka nga kultura e tij. Ai përpiqet të kuptojë faktorët ekonomikë, klimaterikë, etj., që pjesërisht kanë përcaktuar etikën dhe zakonet e kësaj tribuje. Sigurisht që këtu kemi të bëjmë me një kërkim shkencor të rëndësishëm. Ai do të arrijë ndoshta, në rrafshin empirik, ta interpretojë pasojën në mënyrë objektive dhe korrekte. Megjithatë, atëherë kur anëtarët e kësaj tribuje përpiqen të bëjnë çfarë mundin për t'i qëndruar erës dhe furtunave apo thatësirës dhe të nxehtit, ata nuk e bëjnë këtë për ato motive që, të para nga jashtë, i duken etnologut thelbësore. Ai vë re praninë e njëfarë morali dhe e përshkruan atë, por në ndryshim nga anëtarët e tribusë, ai nuk e bën dot atë të tijën. Por "ta bësh tënden", ta përvetësosh, t'i japësh forcë detyruese, është pikërisht diçka që nuk i përket universit të fenomeneve. Arsyeja për të cilën jepet pëlqimi për një vlerë të tillë apo të atillë është një gjë, vendimi që ju angazhon drejt një vlere të tillë morale si ajo është diçka tjetër.

Te Kanti bëhet fjalë pikërisht për këtë vendim moral. Në sytë e

tij, një veprim është i moralshëm atëherë kur ai vjen nga një vendim për t'iu bindur ligjit moral si të tillë dhe aspak në bazë të vlerësimit të qëllimeve dhe të pasojave të jashtme, për shembull nga dëshira për të fituar përgëzimin e bashkëqytetarëve. Unë *duhet* ta bëj - ky është i vetmi motivim moral: një thirrje, një kërkesë e qartë. Te ne ajo i drejtohet asaj diçkaje që Kanti e quan *vullneti i mirë*. Vullnet i mirë, është ai, që brenda nesh, na bën të dëshirojmë të jemi në pajtim me vlerat morale. Prirjet tona, në të kundërt, shpesh dëshirojnë të na tërheqin drejt diçkaje tjetër, ato varen nga realitete të jashtme. Ndërmjet të dyve ndodhet vullneti që bëhet vullnet i mirë atëherë kur ai dëshiron të pajtohet me vlerat morale. Kështu pra: *vullneti i mirë i jep vetes ligjin e tij*. Këtë Kanti e quan *autonomia e vullnetit*.

Duhet kuptuar, pra, se kjo autonomi nuk është asnjëherë sinonim i arbitrares, duke na lejuar të bëjmë atë që na shkon për shtat, kur dhe si na shkon për shtat. Në fjalën autonomi gjendet fjala *auto*, që shënon "vetveten" dhe fjala *nomos*, që shënon "ligjin". Autonomia, është statusi i vullnetit që i jep vetes së vet ligjin e tij. Dhe ky ligj është bindja ndaj detyrës: unë duhet ta bëj.

Për Kantin të bindesh ndaj detyrës, nuk është, pra, një shtrëngesë që i vihet lirisë - përkundrazi: është *vetë liria*. Liria është kjo aftësi për autonomi që ne zotërojmë dhe që nuk lejon të jemi lodra në duart e ndjenjave dhe parapëlqimeve tona dhe që në të kundërt, na lejon falë vullnetit të mirë, t'i detyrojmë vetes respektin për detyrën.

Edhe një herë akoma, mendimi i Kantit i kundërvihet këtu në mënyrë të fuqishme qëndrimeve aktuale të bashkëkohësve tanë, në sytë e të cilëve çdo gjë që quhet detyrë merret si një shtrëngesë ose si një manipulim, ndërsa gjendjet tona shpirtërore, ndjenjat tona të natyrshme përfaqësojnë lirinë tonë të vërtetë. Për Kantin është e kundërta, çka duket qartë. Gjendjet shpirtërore, ndijimet, ndjenjat janë fenomene dhe, për pasojë, janë të nënshtruara, si çdo gjë tjetër që i përket botës fenomenale, ndaj ligjit të shkakësisë. T'u hapësh rrugë këtyre gjendjeve, këtyre pasioneve, do të thotë t'i nënshtrohesh ligjit që sundon në botën e fenomeneve, që është i kundërt me lirinë. Kushdo qoftë që dëshiron të jetë i lirë nuk mundet të jetë i tillë veçse nëpërmjet vullnetit të tij, domethënë nëpërmjet aftësisë që i lejon t'i detyrojë vetes ligjin e detyrës, t'i bindet atij.

Ky është kuptimi i autonomisë.

Duke folur në këtë mënyrë, Kanti gjendet *në botën noumenale*, tërësisht i pavarur nga të dhënat empirike. Cilatdo qofshin rrethanat e jashtme, vullneti i mirë duhet të bëjë, në situatën në të cilën ndodhet, atë që i kërkon detyra dhe është kjo që e bën subjektin autonom të lirë. Të marrim shembullin e Sokratit: ai nuk pranon të arratiset, ai e piu gotën me helm dhe, deri në frymëmarrjen e fundit, i dha vdekjes së tij një kuptim moral. Deri në fund ai iu bind ligjit autonom të detyrës. Në këtë kuptim, autonomia është absolute dhe e pashkatërrueshme. Si noumen ajo është e *pakushtëzueshme*.

Kanti dallon atëherë dy detyrime (imperativë) të arsyes praktike: imperativin kategorik dhe imperativin hipotetik. *Imperativi kategorik* është kërkesa e kulluar *(a priori)* e ligjit moral, pra është sundimi i *a priorisë* në gjendjen e vet të kulluar. Ai bëhet i pranishëm sa herë që një njeri thotë: "Unë duhet ta bëj, sepse ashtu duhet. "Nuk ka motiv tjetër. Kjo "unë duhet ta bëj" nuk do të thotë, siç besohet shpesh, që subjekti moral nuk bën asnjë llogari të pasojave të veprimeve të tija, por duke ndërmarrë vendimin e tij, ai nuk merr parasysh asgjë tjetër veç faktit që pasojat kanë një karakter *moral*. Ajo që ngre peshë, nuk është fakti nëse pasojat janë apo jo të këndshme, apo të dëshirueshme, por vetëm cilësia e tyre morale. Imperativi kategorik është pra shtrëngesa e kulluar e detyrës. Dhe "i kulluar" këtu ka kuptimin se bëhet fjalë për shtrëngesën e pakushtëzuar *a priori* të ligjit moral (pa u mpleksur në të asnjë element empirik) që përcakton veprimin tim. Nëse në vendimin tim mpleksen elemente empirike, autonomia e imperativit kategorik pëson ndryshim: mendimet *a posteriori* ndërhyjnë nëpërmjet të dhënave empirike të ndodhura në kohë dhe në hapësirë. E pakushtëzuara është zëvendësuar nga e kushtëzuara, absolutja me relativen.

Këtë faktor relativ, Kanti e quan *imperativ kategorik*.

Kur unë them "Unë duhet ta bëj, sepse ashtu duhet", mundet që vendimit tim t'i kundërvihen të gjitha argumentet e mundshme, të cilat mund të jenë të vlefshme në rrafshin empirik, por nuk mund të ndryshojnë asgjë lidhur me: unë duhet ta bëj, sepse ashtu duhet.

Një detyrim i tillë mishërohet më qartë për ne tek një personazh si Antigona. Mbreti Kreon ka ndaluar çdo njeri, duke e kërcënuar me

dënimin me vdekje, t'i japë një varr vëllait të Antigonës, Polinisit. Antigona ka vendos të ngrihet kundër këtij vendimi. Motra e saj, Ismena i paraqet pasojat vdekjeprurëse që do të kishte një veprim i tillë dhe rrjedha e ngjarjeve do të tregojë se parashikimet do të ishin të drejta. Antigona nuk gjen dot fjalë për t'iu përgjigjur së motrës, ajo nuk mund të gjente asnjë përligjje në rrafshin e fenomeneve. Por ajo duhet "t'u bindet ligjeve të pashkruar të hyjnive". Këto "ligje të pashkruar" përputhen saktësisht me imperativin kategorik të Kantit, me a priorinë e ligjit moral: është liria e fundit, e pakushtëzuar e subjektit moral "i cili duhet ta bëjë, sepse duhet ta bëjë".

Në kundërshtim me imperativin kategorik, imperativi hipotetik gjithashtu është po aq, një detyrim që kërkon përgjigje në një situatë të caktuar. Por ai nuk ka veçse një vlerë relative, që varet nga kushte të përcaktuara dhe nga rezultatet empirike. Mund të thuhet se ai është "i arsyeshëm", në kuptimin e zakonshëm të kësaj fjale. Sendet janë ato që janë, nëse unë dëshiroj të arrij këtë apo atë rezultat, duhet që unë të veproj në këtë apo atë mënyrë, duhet që të bëj këtë apo atë zgjedhje. Këtu s'kam të bëj më me imperativin kategorik, s'ka më këtu absolute morale. Empirikja sundon mbi *a prioriken*. Në *Kritikën e arsyes praktike*, ky dallim është thelbësor. Kanti, përveç të tjerave, nuk kishte asnjë iluzion për sa i përket "natyrës njerëzore" dhe forcave që veprojnë mbi të, kur i duhet të marrë një vendim. Ai e di - dhe e thotë - kur bëjmë diçka të mirë ne i bindemi moralit, e bëjmë për të plotësuar detyrën, për respektin ndaj ligjit dhe për këtë duhet të shtrëngohemi: ne nuk e bëjmë këtë për hir të një dashurie të pastër.

Kanti qëndron në antipodet e mendimit të Shën Agustinit, për të cilin kemi folur më parë. Agustini thoshte: "Duaj dhe bëj atë që dëshiron." Nëse ti do, gjithçka që ti do të bësh do të jetë e mirë. Në të kundërt, për Kantin, njeriu është i paaftë të bëjë mirë duke u nisur nga dashuria. Në qoftë se ai dëshiron të marrë një vendim për të mirë, duhet që të jetë i bindur në mënyrë *absolute*, të pakushtëzuar, sepse po aq të forta do të jenë forcat që do të synojnë ta bëjnë të tërhiqet. Duhet që ai të angazhohet në mënyrë absolute, për hir të detyrës, për hir të repektit për ligjin moral, duke ushtruar mbi veten e tij një shtrëngesë të pakushtëzuar. Në sytë e Kantit, të mendosh se njeriu mund ta kryejë detyrën e tij për hir të një dashurie të kulluar, do të ishte një fanatizëm moral.

Në *Kritikën e arsyes së kulluar,* siç na kujtohet, Kanti bënte në mënyrë të theksuar dallimin ndërmjet *formës* dhe *materies* së njohjes. Ne e rigjejmë këtë dallim në rrafshin moral tek *Kritika e arsyes praktike.* Forma e moralitetit është ligji, është domosdoshmëria absolute e "unë duhet ta bëj". Materia e moralitetit, janë rezultatet, pasojat empirike të veprimit, dhe përmbajtja e disa parimeve morale, të cilat ndryshojnë sipas vendit dhe kohës. Sikurse në *Kritikën e arsyes së kulluar* teorike, *a prioria praktike* karakterizohet nga cilësitë e domosdoshmërisë dhe universalitetit. Duhet kuptuar mirë se çfarë do të thotë kjo. Parimet morale konkrete mund të ndryshojnë gjatë historisë së bashku me ndryshimin e rrethanave. Por ajo që iu jep këtyre parimeve forcën detyruese të një ligji moral është e domosdoshmja dhe universalja.

Unë do të dëshiroja tani të citoja dhe të interpretoja një frazë të famshme të Kantit: "Vepro në atë mënyrë që maksima e vullnetit tënd të mund të shërbejë në të gjitha kohat si parim për një legjislacion universal. "Së pari duhet vënë re se kjo formulë është shumë e komplikuar. Përse "maksima e vullnetit"? Përse të mos thuhet thjesht -siç bëhet shpesh: "Vepro në atë mënyrë që vullneti yt të mund në çdo kohë të shërbejë edhe si parim për një legjislacion universal"? Mund ta thjeshtëzojmë edhe më shumë duke pyetur përse të flitet për "vullnet"? Mund të thuhet fare thjesht: " Vepro në atë mënyrë që sjellja tënde dhe vendimi yt të shërbejnë në çdo kohë si model për këdo që duhet të marrë një vendim cilido #qoftë ai, cilado qofshin rrethanat në të cilat ai e merr atë. "Përveç kësaj Kantin e kanë interpretuar edhe kështu: sikur vendimi i një njeriu duhet të jetë i përgjithësuar si model për të gjithë; sikur një vendim i marrë në kohë dhe hapësirë nuk është i lidhur me një kontekst historik. Por asnjë vendim nuk marret në zbrazëti, pavarësisht nga rrethanat që e shoqërojnë atë - sipas mënyrës në të cilën një trekëndësh, për shembull, mbetet gjithandej i njëjti në hapësirën gjeometrike.

Të përpiqemi, pra, ta interpretojmë formulën tërësore të Kantit, ashtu sikurse ai na e ka dhënë atë.

"Vepro në atë mënyrë që maksima e vullnetit tënd..." "Maksima e vullnetit tënd" është parimi të cilit i drejtohesh, atëherë kur

vullneti yt merr këtë apo atë vendim. Sjellja në vetvete nuk është e përgjithësueshme. Kanti nuk dëshiron të thotë se gjenden modele që mund të ndiqen për një sjellje të përgjithshme, modele të cilat do të mund të programoheshin, për shembull në një ordinator, i cili tash e tutje do të diktonte për të gjithë rastet, vendimet shëmbullore që duheshin marrë. Por nuk bëhet aspak fjalë për këtë. Sjellja sigurisht do të jetë e ndryshme në rrethana të ndryshme. Por ajo që përbën cilësinë morale të çdo veprimi, nuk është veprimi në vetvete, por maksima së cilës vullneti i drejtohet për ta zbatuar. Por kjo maksimë, si një detyrim i prerë, është e domosdoshme dhe universale, ajo nuk mund të jetë e gabuar. Ajo është pjesë e ligjit moral nëpërmjet të cilit shprehet detyra. Një shembull: ne kryejmë një veprim në emër të vlerave të "së vërtetës" dhe të "drejtësisë". Këto vlera mund të përgjithësohen në çdo kohë dhe kudo. Por përkthimi i tyre në veprime konkrete mund të jetë i ndryshëm në çdo situatë empirike. Kjo është arsyeja që Kanti flet për "materien" e moralitetit, domethënë për përmbajtjen objektive në të cilën ajo zbatohet, në të cilën duhet të japë "formë" dhe që gjendet e dhënë nga situata historike. Siç shihet, koncepti i "maksimës" është këtu tepër vendimtar. Çdo qenie njerëzore, cilado qofshin rrethanat, duhet t'i drejtohet një maksime të tillë, e cila, si "formë e moralitetit", mund të kërkojë në mënyrë të ligjshme të shërbejë si një themel për një legjislacion universal.

Detyra nuk të vë përpara një model krejt të gatshëm. Një model i tillë nuk do të kishte asnjë lidhje me gjendjen në të cilën ndodhet subjekti. Por kjo nuk do të thotë aspak që tek morali çdo gjë është relative, që tek ai nuk ka asgjë të domosdoshme dhe universale. Domosdoshmëria dhe universaliteti bëhen pjesë të moralit për shkak se njeriu i drejtohet përtej së përditshmes domethënë maksimës së veprimit të tij, asaj maksime që i bindet vullnetit të mirë, maksimës, sipas Kantit, të domosdoshme dhe universale dhe që është formë e moralitetit.

Megjithatë nuk duhet harruar se kjo formë nuk ekziston pa materien e moralitetit, domethënë pa kushtet empirike nëpërmjet të cilave atij i duhet të përcaktojë një veprim. Ta rilexojmë edhe njëherë shprehjen e Kantit: "Vepro në atë mënyrë që maksima e vullnetit tënd të shërbejë në çdo kohë si parim për një legjislacion universal.

Kanti kërkon që maksima së cilës ne i drejtohemi sa herë që ndërmarrim një veprim të jetë universale, në atë pikë sa të mund të shërbejë si parim, vazhdimisht dhe pa asnjë përjashtim, për një legjislacion të vlefshëm për të gjithë botën. Në këtë mënyrë Kanti bën të kuptohet natyra e domosdoshme dhe universale që karakterizon një moralitet a priori dhe kërkesën e tij absolute.

Por ne e dimë mirë se çfarë është sjellja morale e njerëzve: ata i binden më lehtë imperativit hipotetik, çka do të thotë se ata veprojnë me qëllim që të arrijnë një rezultat empirik, sipas skemës: përdoret një mjet për të arritur një qellim. Ose nëse ata i përmbahen cilësisë së tyre si "subjekte morale", ata janë të etur për paracaktime të tipit moral, krejtësisht të gateshme, që t'iu japin sigurinë se kanë vepruar sipas normave morale. Megjithatë ata kërkojnë që ta kursejnë përpjekjen e kërkuar nga Kanti, për t'u futur deri tek aprioria jashtëkohore me qëllim që të nxjerrin nga kjo maksimë e vullnetit një vendim të drejtë në kohën e duhur.

Kanti e di shumë mirë që imperativi hipotetik ndërhyn thuajse gjithmonë (gjithmonë?) gjatë marrjes së një vendimi. Megjithatë ai dëshiron të na bëjë të njohur këtë: ajo që është me të vërtetë morale në një vendim, ajo që meriton emrin e "morales" nuk janë pasojat e pritshme apo të arritura nga imperativi hipotetik, nuk është zgjedhja e mjeteve për t'ia arritur një qëllimi të përcaktuar, nuk është vlerësimi i suksesit në rrethana konkrete; ajo që është me të vërtetë morale, është vetëm dhe tërësisht vënia në veprim e një kërkese absolute, të pakushtëzuar e maksimës a priori në një situatë të dhënë.

Unë do të dëshiroja akoma edhe njëherë të citoja një formulë shumë të rëndësishme të Kantit, të cilën, duke e interpretuar ia ndryshojnë shpesh kuptimin: "Ti mundesh, sepse t'i duhet ta bësh". Thuhet se duke shprehur këtë kërkesë, Kanti nuk i kishte fare parasysh dobësitë njerëzore. Megjithatë asgjë nuk është më e huaj për mendimin e tij sesa kjo gjë. Në të vërtetë këtu bëhet fjalë për një diçka krejt tjetër.

Kanti i drejtohet këtu një fakti, ai vë re se: njeriu që të bëjë ose jo detyrën e tij, duhet të kuptojë përmbajtjen e fjalës "detyrë". Kjo fjalë ka një kuptim për të. Nëse ai vendos të bëjë një gjë krejt tjetër nga ajo që i kërkon detyra, ai e di shumë mirë që nuk bën detyrën e

tij. Ose ndryshe mashtron veten e tij. Edhe duke mashtruar veten njeriu e pranon se fjala "detyrë" ka një kuptim për të.

Nga ky fakt, Kanti do të nxjerrë rrjedhojat që vijnë prej tij. Fjala "detyrë" mund të ketë kuptim për ne, vetëm atëherë kur kemi mundësi të vendosim me veten tonë, për ta bërë ose për të mos e bërë atë. Nëse ne nuk e kemi këtë mundësi, fjala "detyrë" nuk do të kishte asnjë kuptim për ne. Detyra morale nënkupton në mënyrë të domosdoshme që ne mund të vendosim në këtë mënyrë ose në një tjetër. Mundësia e një zgjedhje të tillë quhet "liri". Në thelb formula "Ti mundesh, sepse ti duhet ta bësh" do të thotë: "Ti je një subjekt i lirë meqë ti e gjen tek vetja kuptimin e detyrës".

Ti përpiqesh ta mohosh këtë, të thuash se nuk je i lirë. Ti thërret në ndihmë psikologjinë, biologjinë, sociologjinë, për të vërtetuar se nuk je i lirë dhe për rrjedhojë je i pafajshëm dhe i papërgjegjshëm për aktet e tua sikurse edhe kafshët. Por fjala "detyrë" a ka një kuptim për ty? Nëse ka një kuptim, kjo vjen vetëm nga fakti se ti je i lirë, përndryshe fjala detyrë nuk do të kishte asnjë kuptim. "Ti mundesh, sepse ti duhet". Pavarësisht nëse ti dëshiron ose jo, nëse "ti duhet ta bësh", domethënë nëse fjala "detyra" ka një kuptim për ty, nuk është e mundur të mohosh me mirëbesim faktin që je një subjekt i lirë.

Pikërisht kjo përbën kuptimin e formulës. Kuptimi i saj është *më shumë i një natyrë ekzistenciale sesa moralizuese*, ajo ka të bëjë në njëfarë mënyre me natyrën thelbësore të qenies - njeri dhe na ndalon të heqim dorë nga liria jonë. Ti ke mundësi të veprosh si një qenie e lirë sepse ke ndjenjën e detyrës.

Kur flitet·për etikën e Kantit, me shpesh citohen *tre postulatet e arsyes praktike*. Për çfarë "postulatesh" bëhet fjalë? Ne njohim postulatet e gjeometrisë euklidiane. Një postulat është një lloj parimi që vendoset në fillim të një sistemi mendimi dhe që shërben për të vërtetuar vazhdimin pa mundur të vërtetojnë veten. Ai ndryshon nga një aksiomë: edhe një aksiomë nuk mund të vërtetohet, njëlloj si edhe postulati, por ajo merret si e qenë. Postulati nuk është i tillë në vetvete, por është i domosdoshëm për të gjitha veprimet që e pasojnë. Bëhet fjalë për një marrëveshje, e cila duhet pranuar medoemos. *Të treja postulatet e arsyes praktike* janë tre kushte të

domosdoshme që "detyra" e arsyes praktike të ketë një kuptim. Në thelb, ata i përgjigjen, në një plan tjetër, të njëjtës habi filozofike që ne e kemi gjetur që në origjinë të *Kritikës së arsyes së kulluar: a është e mundur, në përgjithësi një detyrë e pakushtëzuar?*

Falë formulës: "Ti mundesh sepse ti duhet ta bësh", ne kemi ndeshur tashmë një nga këto kushte: *lirinë*. Arsyeja praktike, kur shtron përpara njeriut detyrën, nuk ka asnjë kuptim po mos pranuam lirinë. Ky është postulati kryesor i arsyes praktike.

Tani na duhet të kujtojmë situatën në të cilën ne u gjendëm në pjesën e fundit të *Kritikës së arsyes së kulluar*. Ne studiuam kushtet, format *a priori*, të njohjes. Ne mbërritëm tek të famshmet antinomi dhe u ndodhëm nga njëra anë përpara tezës sipas së cilës *në botë ka liri* dhe, nga ana tjetër, përpara antitezës sipas së cilës, *në botë çdo gjë është e përcaktuar.* Kanti e zgjidh këtë kontradiktë si më poshtë: bota e përvojës, ajo e fenomeneve, është e tëra e sunduar nga parimi i shkakësisë; por kjo është e vërtetë vetëm në nivelin e fenomeneve. Ne cituam frazën e Kantit, në pjesën e fundit të *Kritikës të arsyes së kulluar,* që thoshte se për t'i lënë vendin besimit duhet kufizuar dija. Kantit i duhej të kufizonte arsyen sepse nuk arrinte vetëm deri tek fenomenet dhe fenomenet nuk janë e gjithë qenia. Ato nuk janë gjë tjetër veçse qenia ashtu si arrijmë ta kapim nëpërmjet formave *a priori* të ndjeshmërisë, nëpërmjet arsyetimit dhe nëpërmjet funksionit rregullues të tre Ideve të arsyes.

Por arsyeja praktike trajton moralin dhe morali, për të marrë një kuptim, nënkupton *lirinë*. Pra, a është ajo në kontradiktë me zotërimin universal të shkakësisë, të vendosur në nivelin e fenomeneve, nga *Kritika e arsyes së kulluar*? Jo, nuk ka kontradiktë, po qe se pranohet që liria nuk është një fenomen. (Nëse ajo do të ishte një fenomen, një realitet i cili do të mund të ndeshej në nivelin e përvojës, ajo do të ishte sikurse e gjithë pjesa tjetër, e nënshtruar ndaj shkakësisë.)

Kështu pra, liria nuk është një fenomen. Por ne e dimë që ajo duhet të ekzistojë, meqë ajo përbën një premisë për detyrën. Në njëfarë mënyre ajo është pika - e vetmja pikë - ku, sipas filozofisë së Kantit, ne do të ndeshim një *noumen*. "Të ndeshësh" veç të tjerave nuk është fjala e saktë, sepse ne nuk "do ta ndeshim atë" në mënyrën që ne do të ndeshim fenomenet, por do ta ndeshim vetëm në veprim,

në *vendimin moral*. Kur ne veprojmë moralisht, kur ne marrim një vendim moral, ne jemi të lirë. Por që nga çasti kur ne provojmë të vëzhgojmë veten tonë si subjekte të veprimeve apo të vendimeve, domethënë: që nga çasti kur ne marrim pozicionin e psikologëve jashtë veprimit tonë dhe përballë tij, ne, nëpërmjet aparatit tonë njohes, bëhemi fenomene. Veprimi ynë, vullneti ynë bëhen fenomene, të cilat ne i vëzhgojmë në kohë dhe në hapësirë dhe ne i rendisim dhe i lidhim mes tyre nëpërmjet shkakësisë. Gjithçka që ne kemi zbuluar si të vlefshme në mënyrë universale tek *Kritika e arsyes së kulluar* këtu është gjithashtu e vërtetë. Për rrjedhojë: edhe nëse ndokush do të kryente një një veprim i shtyrë nga ndërgjegjja e kulluar e detyrës, nga bindja ndaj imperativit kategorik ne gjendje të kulluar, domethënë nga liria e kulluar, ai nuk do të mund të kënaqej prej kësaj. Sepse në çastin kur ai do të përpiqej të admironte vetë lirinë e tij, do ta çonte lirinë e vet noumenale në nivelin e fenomeneve, që ai i gjen në hapësirë dhe në kohë. Ne shohim këtu gjithë kërkesën dhe meditimin e mendimit kantian. Nuk ka asnjë kontradiktë ndërmjet *Kritikës së arsyes së kulluar* dhe *Kritikës së arsyes praktike*, ndërmjet *zotërimit universal të shkakësisë në botën fenomenale dhe lirisë që postulon arsyeja praktike* - me kusht që të pranohet se *liria nuk është tjetër gjë veçse një noumen*. Pra ajo nuk mund të jetë objekt i njohjes dhe ne nuk mund as ta sendërtojmë atë e as të kënaqemi me të.

Kështu pra, liria është postulati i parë i arsyes praktike. *Kritika e arsyes praktike* na lejon ta pranojmë, pa rënë në kontradiktë me arsyetimin tonë. Megjithatë, kjo vepër nuk na ofron asnjë provë për ekzistencën e lirisë - këtë s'e realizon as edhe Kritika e arsyes së kulluar. Ajo vetëm na dëshmon se liria është kushti pa të cilin moraliteti, i cili vepron në mënyrë efektive tek qenia njerëzore, do të ishte i zhveshur nga çdo lloj kuptimi. Ajo është pra një "kusht për të pasur kuptim", një postulat, i pa vërtetuar, që s'hidhet poshtë, por i domosdoshëm në procesin moral.

Të shohim tani *postulatin e dytë të arsyes praktike*. Por për këtë duhet përgatitje.

Kanti përkundrazi nuk ishte nga ata që e shihnin botën me një vështrim vetëm optimist. Ai nuk besonte tek një drejtësi e

vetvetishme tek njeriu. Një drejtësi e vetvetishme kërkon që njeriu i mirë të shpërblehet në këtë botë dhe njeriu i keq ndëshkohet po në këtë botë. Ndër të tjera, po të ndodhte kështu, kërkesa për të përmbushur detyrën vetëm se ajo është detyrë, do të ishte e rrezikuar: nëse dikush do të ishte i sigurt për shpërblimin, kjo do të kishte kuptim vetëm në rrafshin e moralitetit. Drejtësia e vetvetishme i kundërvihet natyrës së pakushtëzuar të imperativit kategorik. Për më tepër: është e rëndë të bësh detyrën tënde, atë nuk e bëjnë për shkak të prirjeve personale, por në kushte mundimi dhe vuajtjesh. Për njeriun ka pra një ndarje ndërmjet detyrës dhe lumturisë; në më shumtën e rasteve, detyra kërkon që lumturia të sakrifikohet.

Dhe megjithatë, thotë Kanti, në ndërgjegjen tonë morale ka diçka që kërkon pajtimin e detyrës dhe të lumturisë. Meqenëse ky pajtim nuk është i mundur në botën fenomenale, ne jemi të detyruar të gjejmë një dimension të ri që e kapërcen botën fenomenale. Në këtë mënyrë arsyeja praktike zbulon postulatin e dytë: atë të pavdekësisë së shpirtit.

Tek Kanti, kjo pavdekësi është shumë misterioze. Ajo nuk nënkupton aspak një mundësi të çfardollojshme shpërblimi apo ndëshkimi, që do të plotësonte në një botë tjetër padrejtësitë e botës ku jetojmë. Pavdekësia do të thotë se vetëm përtej realitetit empirik, përmasa noumenale hap një hapësirë ku detyra dhe lumturia do të mundnin të bashkohen. Atje do të ishte e mundur prania e një detyrë të lumtur, ndoshta e një kënaqësie shpirtërore hyjnore, e një natyre krejt tjetër nga ajo e përvojës objektive. Dhe përderisa, sipas Kantit, asgjë e tillë nuk është e mundur mbi tokë, duhet pranuar se tek shpirti ka diçka që e kapërcen botën fenomenale, domethënë që ekziston përpara çdo çasti të dhënë kohor. Përjetësia është pikërisht kjo gjë: shpirti e kapërcen kohën. Të jesh i vdekshëm do të thotë të kesh fundin tënd në kohë, të mos kesh asnjë shpresë përtej kohës. Por pavdekësia e shpirtit nuk do të thotë sigurisht, që pasi të vdes të martën, të ngjallem gjetiu të mërkurën. Jo. Ajo do të thotë që në botën noumenale nuk ka kohë dhe për rrjedhojë është e mundur të ketë vend postulati që shpirti, nga vetë liria e tij, është i pavdekshëm. Vetëm një pavdekësi e tillë hap perspektivën e një pajtimi të mundshëm midis detyrës dhe lumturisë. Dhe një perspektive e tillë është e domosdoshme me koherencën morale: kjo gjë kërkon drejtësi.

Shpesh është pretenduar se në *Kritikën e tij të arsyes së kulluar* Kanti kishte dhënë provën e një shpirti çuditërisht modern, në kuptimin shkencor të kësaj fjale; por në *Kritikën e arsyes praktike* ai kishte rënë rishtazi në një lloj teologjie moralizuese, duke zhvilluar ide ngushëlluese kundër të cilave më parë ai kishte marrë masa mbrojtese. Nga kjo, mjaft mendimtarë kanë qënë të prirur që të frymezohen ose vetëm nga *Kritika e arsyes së kulluar*, ose nga *Kritika e arsyes praktike* - përderisa njëra përjashton tjetrën. Kurse është fare e qartë - përkundrazi, *të treja* Kritikat e Kantit *shkojnë së bashku*, se asnjëra nuk mund të kuptohet tërësisht poqe se ajo përjashton dy të tjerat, sepse secila iu jep dy të tjerave përmbajtjen e vet autentike filozofike. Përndryshe, nuk është Kanti ai për të cilin bëhet fjalë.

Duhet kuptuar pra se postulati i dytë i *Arsyes praktike nuk e kundërshton* aspak *Arsyen e kulluar*, prandaj, për më tepër, s'ka se si të dëshmohet në *Arsyen praktike*: ai duhet pranuar vetëm si kusht për ta kuptuar këtë të fundit. Por pavdeksia e shpirtit duhet kuptuar si diçka që e gjen kuptimin e saj, *jo në ndonjë vazhdimësi të përkohshme, por vetëm në natyrën noumenale të shpirtit.*

Prej këtej ne vimë tek *postulati i tretë i arsyes praktike*. Dhe më së pari një kujtesë: *Kritika e arsyes së kulluar* na ka treguar se të ndërtojmë unitetin e objektit nëpërmjet kategorive *a priori* të arsyetimit, pastaj si të ecim përpara drejt tërësisë së pakapshme të fenomeneve me ndihmën e Ideve rregulluese të arsyes. *Kritika e arsyes praktike* vepron në mënyrë analoge: ajo shtron kërkesën për një bashkim vlerash, për një bashkim të përtejmë të gjithë elementeve përbërëse të jetës morale. Ky bashkim i përtejmë është Zoti. Dhe këtu edhe njëherë, Kanti thotë: ne nuk mund të provojmë ekzistencën e Zotit. Në *Kritikën e arsyes së kulluar*, Kanti ua ka nënshtruar provat tradicionale të ekzistencës së Zotit një analize kritike - dhe i ka hedhur poshtë sepse ato procedojnë sikur Zoti të jetë një fenomen. Për Zotin ne nuk kemi asnjë koncept të qartë. Që ta kishim një ide të tillë, do të duhej që të na ishte dhënë një parandjenjë për Zotin, por këtë nuk kemi. Pra ne jemi të paaftë për të thënë diçka të sigurt lidhur me Zotin. Ne nuk mundim as ta provojmë e as ta hedhim poshtë ekzistencën e tij. Ne vetëm mund të konstatojmë se ekzistenca e tij është një kusht që e gjithë tërësia e moralit praktik të ketë një kuptim. Ajo, pra, është e nënkuptuar në

çdo vënie në jetë të moralitetit dhe të lirisë.

Në këtë mënyrë që Zoti bëhet *postulati i tretë*. *Kritika e arsyes së kulluar* ia ka lëshuar vendin e domosdoshëm besimit. Besimi ka të drejtë të pohohet atje ku bëhet fjalë për botën noumenale; sepse shkenca nuk ka për objekt veçse botën fenomenale. Kur *Kritika e arsyes praktike* vendos këto tre postulate, nuk bëhet fjalë për një dije, por për një besim - një besim që megjithatë nuk e kundërshton dijen. I tillë është racionalizmi kantian. Në këtë botë fenomenesh, Kanti nuk premton as shpërblim as kënaqësi, madje as një ndërgjegjeje të qetë apo një sigurie. Ai na jep vetëm mundësinë e të besuarit pa kontradikta. Dhe tregon se në thelb ky besim është i pranishëm në veprimin moral, gjë që duket sapo kërkojmë të dimë seriozisht se çfarë është ai. Ne duhet të nënvizojmë edhe një tipar karakteristik të mendimit kantian: atë që Kanti e quan "detyrë", ky detyrim absolut i ndërgjegjes morale tek ai është sinonim i "lirisë".

Kjo na kujton diçka që tashmë ne e kemi ndeshur në një kontekst krejt tjetër, në një gjuhë krejt tjetër, tek Spinoza. Duke studiuar mendimin e Spinozës, ne kemi kërkuar të kuptojnë përputhjen e "lirisë" dhe të "domosdoshmërisë". Tek ai, liria nuk ishte tjetër veçse një "po", pajtimi i plotë me domosdoshmërinë. Një hapësirë të tillë, ne e ndeshim, në forma të ndryshme tek shumica e filozofëve të mëdhenj. Ajo ndodhet në antipodet e asaj që sot është bërë e zakonshme të quhet "liri" dhe që shënon mundësinë për të bërë çfardo, atë që dëshiron, kur e dëshiron, si e dëshiron - domethënë arbitraritetin absolut.

Kushdo që gjykon kështu sheh tek detyra të kundërtën e lirisë. Por Kanti, vetë ai, thoshte kështu: kur ju kujtoni se mund të bëni çfarë të doni, ju në realitet e lini veten të përcaktoheni nga shkakësia që sundon në botën e fenomeneve dhe në të cilën gjithashtu ju bëni pjesë nëpërmjet trupit tuaj, ndijimeve dhe ndjenjave tuaja. Ju pësoni tërësisht ligjin e natyrës dhe shkakësinë e saj ju e quani liri. Liria e vërtetë është t'i bindesh detyrës, sepse vetëm detyra, nëpërmjet domosdoshmërisë dhe universalitetit të vet, kapërcen realitetin e fenomeneve për të arritur tek ai i noumeneve, të vetmin ku liria është e mundur. Të jesh i lirë - sipas Kantit -, do të thotë të afirmosh pavarësinë e vullnetit tënd dhe pavarësia është veprimi i drejtuar nga vetë ligji moral me natyrën e tij absolute.

Kritika e gjykimit është më e vështirë për t'u kuptuar dhe për t'u përmbledhur sesa dy *Kritikat* e tjera. Sikurse tashmë e kemi thënë, për të kuptuar Kantin duhet, t'i marrim të treja Kritikat si një të tërë sepse ato kushtëzojnë njëra-tjetrën: *Kritika e arsyes së kulluar* ndikon mbi vetinë tonë për të njohur; *Kritika e arsyes praktike*, mbi mundësinë e një vendimi moral së fundi; e treta, *Kritika e gjykimit*, merret si duhet që të kemi në përgjithësi, *aftësinë për të shprehur gjykime*.

Nocioni që është në qendër të *Kritikës* së tretë, është ai i *qëllimësisë* (finalitetit). Na kujtohet, kur kemi trajtuar Lajbnicin, kemi nënvizuar që ideja e finalitetit dhe e harmonisë së paravendosur komandonte të gjithë mendimin e tij. Është pothuaj e mundur të thuhet se substanca e universit lajbnician në tërësi, është finaliteti. Dhe siç e pamë, para se të shkëputej nga gjumi i tij "dogmatik", me ndihmën e Hymit, Kanti ishte i ndikuar fort nga mendimi i Lajbnicit.

Por midis kategorive të arsyes së kulluar nuk gjendet finaliteti. Ndër të tjera, si do të mundej të futej finaliteti në një sistem kategorish sipas të cilit shkakësia sundon në të gjithë botën fenomenale? Finaliteti nuk ekziston po aq edhe tek *Kritika e arsyes praktike*. Ai është gati i përjashtuar prej andej, sikurse e kemi parë, meqenëse një veprim moral i nënshtrohet komandimit të detyrës vetëm për hir të faktit se ajo është detyrë dhe nuk përligjet me argumentin e arritjes së një qëllimi. Pra, duket se Kanti (sikurse te Spinoza) hedh poshtë çdo lidhje midis finalitetit dhe sundimit të pastër të detyrës.

Kjo është arsyeja përse *Kritika e gjykimit* trajton, nga fillimi në fund dhe në format më të ndryshme, finalitetin. Por, për Kantin, ky problem shtrohet në mënyrë dykuptimore dhe të vështirë, si rrjedhojë e një mospranimi të dyfishtë të finalitetit: nga shkakësia tek *Kritika e arsyes së kulluar* dhe nga natyra absolute e detyrës tek *Kritika e arsyes praktike*. Ku do ta gjejë finaliteti një vend për veten e tij?

Në paraqitjen që vazhdon më poshtë, unë do të largohem nga tekstet kantiane, duke shpresuar gjithmonë se do t'i qëndroj besnik

frymëzimit bazë të tij. Ne duhet të kuptojmë se përse problemi i finalitetit shtrohet në të njëjtën kohë me atë të aftësisë për të gjykuar (në kuptimin e shprehjes së një gjykimi). Përshembull, ne shprehim një gjykim: dy edhe dy bëjnë katër. Ose më mirë: muri është i bardhë. Duke bërë këtë, cili është qëllimi ynë? Ne dëshirojmë që gjykimi i shprehur të jetë i vërtetë. Një gjykim, domethënë çdo shprehje gojore, nënkupton një finalitet, ai ndjek një qëllim. Më shkurt, *e gjithë fusha e të shprehurit gojor është e finalizuar.* Njerëzit flasin me qëllim që të shprehin, të përcaktojnë, të njoftojmë diçka; pa këtë "me qëllim që... " të flasësh do të ishte diçka absurde. Kur formulojmë një parim moral apo një ligj shkencor, ne shrehim gjykime *me qëllim që* ato të kenë një kuptim. *Aftësia jonë për të gjykuar është finaliteti.*

Ka shumë rëndësi që kjo të kuptohet. Kështu finaliteti, në të njëjtën kohë që hyn në kontradiktë me të dy *Kritikat* e para, nuk është më pak, pa qënë nevoja për të, element përbërës i asaj që ndodh. Kjo gjë e çoi Kantin të kërkojë në botë një objekt tek i cili finaliteti të jetë i shprehur, gjë që do t'i lejonte atij të pranonte se kuptimi ka patjetër një kuptim - me fjalë të tjera: që finaliteti ka të drejtën e qytetarisë tek arsyeja.

Po e përsëris edhe njëherë: kjo nuk është mënyra që Kanti ndjek drejtpërsëdrejti. Kështu e interpretoj unë; por them se ky interpretim i qëndron besnik asaj që ai ka menduar.

Kanti në fillim merr në shqyrtim botën fenomenale. Ai shtron pyetjen nëse do të ishte e mundur që të zbulohej një lloj fenomenesh të cilat nuk do të ishte e mundur t'i shpjegonte shkakësia dhe që do ta detyronin të thërriste në ndihmë një interpretim finalist. Ai i drejtohet *sferës së qenieve të gjalla*, atyre qenieve, pjesët e të cilave janë të domosdoshme për të tërën dhe ku e tëra është e doosdoshme për pjesët. Në to, thotë Kanti, shkakësia, megjithëse është një kategori universale e natyrës, vetë ajo nuk është një shpjegim i mjaftueshëm. Elementi "jetë" përmban akoma, si i tillë, diçka tjetër, ai pëmban para së gjithash këtë aftësi që ka çdo pjesë, çdo organ i qenies së gjallë për të qenë i nevojshëm për tërë organizmin. Ky funksion që përmbushet nga çdo organ në shërbim të organizmit dhe nga organizmi në shërbim të çdo organi, kjo lidhje reciproke finaliteti të brendshëm dhe e mbyllur brenda vetvetes që haset tek qenia e gjallë është diçka tjetër nga finaliteti. Në natyrën

fenomenale, në të cilën sundon një shkakësi universale dhe e domosdoshme, ka megjithatë diçka tjetër, që përbëhet nga një finalitet i mbyllur në vetvete dhe këto janë qeniet e gjalla. Ato janë si ishuj të vegjël finalitetiti në oqeanin e determinizmit shkakësor. Sigurisht, edhe vetë një qenie e gjallë është patjetër e nënshtruar ndaj determinizmit shkakësor; ajo i nënshtrohet si të gjithë trupat ligjeve fizike dhe kimike. Por tek ajo shtohet diçka tjetër, finaliteti veprues që lidh të tërën me pjesën, organizmin me organin.

Pas kësaj Kanti i drejtohet një lloji tjetër objektesh: pasi mendoi për qeniet e gjalla si dëshmimtare të jetës, ai merr në shqyrtim dëshmimtaren e bukurisë. *E bukura shfaqet sipas dy modaliteteve*: e bukura që e ndeshim tek natyra dhe e bukura që e ndeshim te veprat e njerëzve, te arti. Në të dyja rastet do të zbulojmë tek e bukura një finalitet që nuk është i përcaktuar, as i varur nga ndonjë lloj qëllimi teknikisht i përcaktuar, por përkundrazi, ndeshim një finalitet të lirë, që shkakton te ne mbresën e shpalosjes pambarim, në pafundësi. E bukura na bën të jetojmë një finalitet pa kufi, një synim të hapur, një ekuilibër të gjallë - ose, në të kundërt, në një kuptim sublim, një lloj shpërpjestimi që na bën të hasim të pafundmen.

Tek qenia e gjallë, ne shikojmë të realizuar një kuptim të brendeshem: një organ që përmbush një funksion ka kuptim në saje të shërbimit që i bën së tërës. Po ashtu edhe për ne e bukura realizon një kuptim. Një vepër arti, në njëfarë mënyre është kristalizimi i një kuptimi, i një finaliteti të paqëllimtë. Një finalitet pa fund, siç thotë Kanti.

Ne nuk do t'i trajtojmë më gjatë analizat e Kantit mbi të bukurën në natyrë, mbi sublimen, mbi të bukurën në art. Ne do të donim vetëm që të kuptohet që ai sheh atje, në njëfarë kuptimi, pika mbështetëse, një lloj shenjash. Këtu mund të mendohet ajo që Jaspersi e quan një "shkrim të shifruar": fakti që ekzistojnë qeniet e gjalla, që ka vepra arti, që ka bukuri - kaq shumë shenja, të cilat na lejojnë të besojmë tek mundësia e një përmbajtjeje me kuptim, tek finaliteti i gjykimit, na lejon të kuptojmë që ne jemi të aftë të gjykojmë dhe që një gjykim mund të ketë një kuptim.

Në thelb, këtu nuk bëhet fjalë për shpjegim, por Kanti e lidh aftësinë tonë për të përdorur një gjuhë me diçka tjetër. Gjuha është

një realitet i jashtëzakonshëm; për Kantin ajo ekziston vetëm për hir të kuptimit që ka, vetëm për hir të finalitetit që ka kuptimi i saj - dhe ky finalitet pushon së qeni tërësisht i huaj për universin atëherë kur mund ta përqasim atë me finalitetin e brendshëm të qenieve të gjalla, apo të finalitetit të së bukurës në natyrë dhe në art. Ne kemi të bëjmë me ngjashmëri të tilla, të cilat na lejojnë të pranojnë një mënyrë të tillë mendimi, i cili të mos jetë i veçantë, i gabuar, i izoluar, pa asnjë lidhje me diçka tjetër. Ky është, për mendimin tim, funksioni thelbësor i *Kritikës së gjykimit*. Kjo vepër përpiqet t'i përgjigjet pyetjes së tretë të Kantit: "Çfarë më lejohet të shpresoj?"

Le të më lejohet të shtoj disa fjalë lidhur me Kantin. Në sytë e mi ai është më i madhi i filozofëve. Ndoshta Platoni është ai që mund ta vëmë përkrah tij. Kanti është një gjigand i filozofisë për nga radikaliteti i habisë dhe i mendimit të tij; për nga aftësia e tij për të nxjerrë në pah kushtet thelbësore të qenies njerëzore; për nga vetëpërmbajtja që i lejon atij jo vetëm të shmangë çdo absolutizim patetik të një objektiviteti relativ, por edhe ta bëjë atë të pamundur; për nga shkëlqimi i arsyes së tij dhe vërtetësia e besimit të tij, falë të cilave ai qëndron në mënyrë të ngurtë brenda kufizimeve njerëzore, gjithsesi duke bërë të parandjehet e përtejmja.

Çdo njeri që merret me filozofi nuk mund t'i shpëtojë Kantit. Mund të thuhet se vepra e tij është tashmë një pjesë përbërëse e gjuhës filozofike. E gjitha kjo nuk i ka penguar reaksionet armiqësore ndaj tij, qëndrimet mbrojtëse për kuptimin e filozofisë së tij, kritika që në të vërtetë nuk kanë të bëjnë me kantizmin e vërtetë, por vetëm me karikaturën e tij. Disa e gjykojnë nga lart, si mësues shkollash, duke i dhënë të drejtë në një pikë, e duke nënvizuar me të kuqe - gabimin apo teprimin.

Reaksioni që haset më shpesh është ai që përpiqet të shkëputë një pjesë të veprës së tij duke lënë mënjanë gjithë pjesën tjetër duke i dhënë këtij fragmenti një rëndësi të veçantë, gjë që Kanti nuk do ta kishte pranuar kurrë. Të tjerë e kanë reduktuar Kantin sikur të ketë qenë një zëdhënës banal i shekullit të dritave, i një racionalizmi sipërfaqësor, çka do ta përjashtonte atë nga çdo lloj studimi në thellësi. Njëra palë e redukton tek abstraksioni më shterp, i huaj për jetën; të tjerët përkundrazi, e reduktojnë në një moralizim të njëanshëm që përshkruan mënyra konkrete sjelljeje të formuluara

drejtpërdrejt. Në të gjitha këto ka aq shumë keqkuptime. Kanti pret prej nesh diçka tjetër. Ai na kërkon të zhytemi në thellësitë e arsyetimit të tij më abstrakt derisa të arrijmë, nëpërmjet tij, duke e "imituar", gjendjen konkrete të një njeriu, në botën ku jetojmë. "Situata konkrete", domethënë *hic dhe nunc* e tij në këtë botë që ai përpiqet ta njohë dhe ku atij i takon të marrë vendime të natyrës morale dhe duke shpresuar, pa qenë i sigurt, se bota e përtejme i jep kuptim jetës së tij.

Unë tashmë e kam nënvizuar që filozofia e Kantit është shumë abstrakte për të qenë plotësisht e aktualizuar në jetën konkrete të cilitdo qoftë. Le të marrim një shembull: imperativi kategorik shpreh vetëm këtë gjë: "Ti duhet të bësh detyrën tënde." Kjo është, mund të thuhej, një formulë abstrakte, ajo nuk na sjell asnjë ndihmë, ajo nuk thotë se çfarë duhet të bëj. Kanti nuk jep asnjë këshillë, nuk shpreh asnjë opinion. Atëherë për çfarë duhet i gjithë ky abstraksion? Por pikërisht: në qoftë se Kanti do t'ju thoshte se çfarë duhej të bënit, ai do t'ju privonte nga prania e botës së përtejme nëpërmjet së cilës, duke ju bindur imperativit kategorik, ju do të kapërceni realitetin fenomenal. Ai kështu do t'ju kishte privuar nga liria juaj më konkrete, më ekzistenciale.

T'i rimarrim edhe një herë tre çështjet e dëshmuara në fillim të këtij kapitulli: *Çfarë mund të di unë? Çfarë mund të bëj unë? Ç'të drejtë kam unë të shpresoj?*

Çfarë mund të di unë? Unë mund të mësoj të njoh fenomenet gjatë një procesi pa fund. Në të vërtetë, kërkimi shkencor nuk njeh asnjë kufi. Unë mund të di gjithashtu se nuk do të njoh kurrë veçse fenomene dhe për rrjedhojë, shkenca ime është, nga vetë natyra e saj, e kufizuar. *Çfarë duhet të bëj unë?* Në çdo rrethanë konkrete, unë duhet, *hic dhe nunc,* t'i drejtohem imperativit kategorik, i cili nuk dallohet nga liria ime në qoftë se e kapërcen gjithë realitetin fenomenal për t'u respektuar vetëm si detyrë, përbërës i vetëm, nga karakteri i tij absolut, i karakterit moral të veprimit tim.

Unë fare mirë mund të mbaj parasysh rrjedhojat e veprimeve të mia, por nuk janë këto pasoja ato që kanë për të përcaktuar vendimet e mia. Përkundrazi: vetë këto pasoja, unë i vlerësoj sipas maksimës morale që komandon vullnetin tim.

Ç'të drejtë kam unë të shpresoj? Mua më lejohet të shpresoj gjithçka që njohja ime për fenomenet nuk më pengon ta shpresoj dhe që është e postuluar nga ligji moral: *lirinë time, pavdekësinë e shpirtit,* në kuptimin e thelbit të tij noumenal, që nuk i shpëton kohës; dhe *ekzistencën e Zotit.* Por mbi të gjitha më lejohet të shpresoj se gjithë jeta do të ketë *një kuptim.* Shpresë që nuk mbështetet në një dije, e cila nuk është në gjendje as ta provojë e as ta hedh poshtë atë. Ky është një besim.

Kanti e ndryshoi në mënyrë rrënjësore tërësinë e klimës filozofike jo vetëm në Gjermani. Pas tij, nuk do të ishte më e mundur, të filozofohej si përpara tij. Përse?

Një kujtesë: Kanti filloi të habitet përpara faktit të ekzistencës së shkencës. Shkenca ekziston, ajo është bërë nga gjykime që duhet të jenë të domosdoshme dhe universale dhe që janë, pra a priori. Si mund të kuptohet që gjykime a priori të pajtohen me përvojën?

E tillë është pika e nisjes e *Kritikës së arsyes së kulluar*: kjo habi përpara shkencës zbulon ligjet, të cilave iu bindet përvoja. Përse një pajtim i tillë përbënte problem? Më shumë se cilido mendimtar tjetër modern, Kanti kishte vendosur, te njohja, një ndarje absolute midis subjektit dhe objektit - e cila që nga ajo kohë quhet ndarja "objekt-subjekt".

Format e kategorive *a priori* që sipas tij bëjnë të mundur njohjen, na lejojnë të njohim vetëm fenomenet dhe asnjëherë, po të shprehemi në gjuhën e tij, noumenet. Pra, bëhet fjalë, për një konceptim asketik për sa i takon rezultateve të shkencës. Kërkimi shkencor nuk mund të ndalet kurrë, ai nuk ka fund, ai duhet të vazhdojë gjithmonë. Nga ana tjetër, kërkimit shkencor i është privuar përgjithmonë njohja e noumeneve, e qenies në vetvete. Ne nuk e njohim realitetin vetëm kur ai na shfaqet nëpërmjet hapësirës, kohës, shkakësisë. Në rrafshin e njohjes ne jemi pra, të dënuar me një asketizëm parimor. Nga ana tjetër, në nivelin e moralitetit, Kanti kërkon që veprimi, nëse do të jetë si një veprim moral, duhet të kryhet vetëm në kuadrin e plotësimit të detyrës. Edhe në këtë rast, edhe një herë akoma, ne nuk mund të përftojmë asnjë kënaqësi: të harroheshim pas një kënaqësie të tillë, do të thoshte të binim në kundrimin e vetes, në ndarjen objekt-subjekt, në nivelin e gjykimeve hipotetike dhe pra, të binim në çka na jep njohja empirike me kushtet e saj: hapësirë, kohë, shkakësi. Kjo do të thoshte t'i shihje fenomenet

e brendshme si objektive, pa pasur asnjë mundësi të futeshe brenda noumenit të quajtur liri. Kështu pra, kërkesa absolute e moralitetit nuk pranon asnjë shpërblim. Kanti postulon vetëm një shpresë: që shpirti është përtej kohës dhe kështu arrin një lloj pavdekësie; që "diku" detyra dhe prirja bashkohen në një të tërë të bukur me natyrë hyjnore. Dhe ne na është lejuar të shpresojmë se Zoti ekziston.

Kjo është një filozofi, e cila na le në kushtet e qenies sonë njerëzore, në një gjendje nostalgjie të plotë. Ajo nuk na shkëput nga gjendja jonë, sepse ne e hasim të pakushtëzuarën vetëm në formën e detyrës. Në këtë kuptim, ne mund të themi që filozofia e Kantit mbahet si të thuash pas një kreshte të qenies njerëzore. Ndoshta kjo mënyrë e të menduarit, është vetë filozofia: ajo nuk njehsohet as me shkencat as me teologjinë, ajo qëndron në majë, në një gjendje aspak të këndshme dhe asketike. Atje ku Kanti qëndron drejt më këmbë, me aq mospërfillje dhe kërkesa, është tepër e vështirë të mbahesh. Kjo do të thotë se është e vështirë të jesh njeri, atëherë kur ke arritur të kuptosh, si drita e diellit natyrën e qenies njerëzore. Tundimi është i fortë për ta lënë veten të rrëshqasë, nga maja e kësaj kreshte në njërin nga të dy rrëpirat. Cilat janë këto rrëpira? Në njërën nga këto dy rrëpira, kanë rrëshqitur mendimtarët që erdhën pas Kantit, të cilët përjashtuan noumenet. Ata thoshin se Kanti i futi noumenet në kohën kur kjo nuk ka qenë e nevojshme. Nga çasti kur nuk i hasim më në përvojën tonë, ato nuk kanë për ne asnjë lloj realiteti. Këta postkantianë kanë arritur kështu sa të mohojnë çdo realitet substancial, çdo qenie më vete. Ajo që mbetet është vetëm realiteti empirik, përvoja. E vetmja njohje e ligjshme është ajo eksperimentale.

Gjendemi përpara një shkence që përmban së brendshmi një natyrë absolute dhe totalizuese e cila vërtet nuk ekziston ende si e tillë, por në mënyrë të ligjshme mund të pretendojë për t'u bërë totale dhe absolute. Gjithçka ndodhet e reduktuar tek shpirti. E përtejmja nga shpirti (noumenet kantiane) nuk ekziston më. Në planin moral, nuk mbetet gjë tjetër veçse të kërkohet që të arrihet e dobishmja. Është suksesi ai që prodhon vlerën. Në nivelin e veprimit nuk ka me vlera a priori, të cilat të kenë një burim të jashtëm, por vlera janë vetëm ato, dobia e të cilave vërtetohet gjatë jetës vetjake apo kolektive. Nga kjo rrjedh se duhet të kënaqemi vetëm me një moral krejt empirik.

Kjo është njëra nga rrëpirat. Atje ndeshim shumë njerëz, ndikimi i të cilëve është përhapur gjerësisht përtej botës së filozofëve, duke pushtuar ndjenjat morale të bashkëkohësve tanë.

Por është edhe rrëpira tjetër. Në të ndodh një veprim i kundërt, i cili nuk orientohet me drejt së dhënës objektive, por drejt subjektit. Ne kemi parë tek Kanti sesi subjekti ndërton përvojën e vet nëpërmjet formave a priori dhe, prej këtej ndërton gjithë natyrën. Moraliteti është i gdhendur gjithashtu në brendësi të subjektit moral si të tillë, në lirinë e tij. Dhe megjithatë, sipas Kantit, ky subjekt nuk njeh kurrë, jo vetëm sendin në vetvete, por gjithashtu as vetë moralin e kulluar. Veprimin e lirë, vetëm nëpërmjet të cilit ai arrin tek realiteti noumenal, ai mundet ta realizojë, por nuk mundet kurrë ta vërtetojë. Gjithashtu, kur mendimtarët pas Kantit e lënë veten të rrëshqasin në këtë rrëpirë të dytë, ata i atribuojnë vetes, si subjekte, pikërisht atë që Kanti i u mohonte, domethënë njohjen dhe zotërimin e realitetit noumenal. Është pikërisht ky rast kur njeriu humbet në një realitet fantastik, të cilin Kanti e quan - dhe Jaspersi pas tij - *schwärmen*. *Schwärmen*, do të thotë të përdorësh mendimin për të humbur përtej asaj që qeniet njerëzore janë në gjendje të njohin në mënyrë legjitime dhe të ndershme. Ata e mbajnë veten për demiurgë të njohjes dhe të fuqisë, ata pretendojnë të ngrihen në nivelin e Zotit.

Hegeli për shembull, përpiqet të rindërtojë mendimet e Zotit përpara Krijimit.

Por një nga qëllimet thelbësore të filozofisë kantiane ishte pikërisht të provonte që një dije absolute ishte e pamundur të shpjegonte për se ishte e tillë. Mund të thuhet se Kanti e gozhdon njeriun në murin e kufizimeve të veta. Por duke bërë këtë, ai shkon drejt tundimit të vazhdueshëm për një kapërcim. Këto dy tipare: të ndodhurit i gozhduar brenda kushteve njerëzore dhe të ushqyerit e nostalgjisë për ta kapërcyer atë, i japin forcë mendimit kantian.

Thuhet shpesh për Kantin se ai përfaqëson majën e kulturës së Dritave. Dhe përcaktimi i *Dritave* jepet si besim optimist dhe i veçantë që epoka e tij kishte për arsyen, si instrument i përshtatshëm për njohjen e botës, pa i bërë asnjë lëshim çdo ndihme të mbinatyrshme apo irracionale. Arsyeja do të ishte e vetëmjaftueshme për moralin, shtetin, fenë; ajo do të mjaftonte për të siguruar - vetëm me kushtin e vogël që të përdorej në mënyrë korrekte - progresin e

njerëzimit. Nisur prej këteh, njeriu do të ndjehej i pavarur, njerëzimi nuk do të kishte qëllime të tjera përveç lulëzimit të tij.

Duhet kuptuar, që në këtë kuptim, Kanti nuk është aspak në majë të kulturës së Dritave; ai është kapërcimi i saj.

Ai e fut njeriun në një proces pa fund, në një ndeshje që nuk do të kishte fund, jo drejt së jashtmes por drejt së brendshmes, një ndeshje kundër vetë natyrës së tij të fundme dhe vetë relativitetit të tij, të cilat megjithatë i duhet t'i zbulojë dhe t'i njohë. Kështu, ndërsa Kanti flet për shtigje që i hapen njeriut, ai fut në të njëjtën kohë, faktorë kufizimi, ndërprerjeje, mosvazhdimësie, jototaliteti. Dhe, përderisa ai e përligj këtë përpjekje që është për t'u kryer në mënyrë të pafundme dhe të domosdoshme pikërisht për shkak të kufizimeve të pakapërcyeshme dhe të çarjeve të pariparueshme, e afirmon veten si një mendimtar që është kundër demiurgut, në kuptimin me të plotë të fjalës. Nuk i lejohet njeriut ta mbajë veten si dyzimi i Krijuesit. Ai nuk krijon asgjë në qenien më vetë, ai nuk shton asgjë; në kuptimin ontologjik ai nuk ka asgjë prej krijuesi.

Pikërisht kundër këtyre kufizimeve kanë reaguar pasardhësit e tij. Shumë shpejt pas tij, një ethe e ankthshme përfshiu filozofët e rinj në fushën e shpirtit. Ata nuk interesohen më - sikurse Kanti - për të zotëruar metodën e tij. Ata nuk kanë më interes për vetëpërmbajtjen lidhur me përcaktimin e saktë të mendimit transedental mbi a priorinë dhe aq më pak për kufizimet strikte që rrjedhin nga ndarja subjekt - objekt. Tashmë në ndodhemi në klimën e *idealizmit gjerman.*

Është e vërtetë, që Kantin e kanë klasifikuar shpesh, midis këtyre idealistëve, për shkak të rëndësisë së jashtëzakonshme që ai i ka njohur veprimtarisë së subjektit. Megjithatë, për mendimin tim, këtu kemi të bëjmë me një lloj asimilimi të mendimit të Kantit nga idealizmi gjerman të bërë në mënyrë të gabuar dhe të papërligjur. Është e rëndësishme ta kuptosh Kantin në veçanësinë e tij, në natyrën e tij të papërsëritshme, mbi kreshtën e mendimit.

Idealizmi gjerman përfshin tre filozofë shumë të mëdhenj: *Fihten, Shelingun dhe Hegelin.* Ne do të trajtojmë këtu vetëm Hegelin, ndikimi i të cilit ka qenë i thellë dhe jashtëzakonisht i shumëllojtë në shumë drejtime të ndryshme duke ardhur deri në kohën tonë.

GEORG WILHELM FREDERIK HEGEL
(1770-1831)

Kur shpërtheu Revolucioni francez, Kanti ishte gjashtëdhjetë e pesë vjeç, ndërsa Hegeli ishte nëntëmbëdhjetë. Filozofët e rinj gjermanë entuziazmoheshin për atë që po ndodhte në Francë. Ata ishin të apasionuar gjithashtu pas filozofisë së Kantit, por nuk mjaftoheshin vetëm me të. Për ta ajo ishte si një lloj agimi, ndërsa dëshironin të shihnin diellin të shkëlqente fort.

Duke pretenduar se vazhdonin veprën e Kantit, ata braktisën thelbësoren tek mendimi i tij. Pikërisht këtë Kanti e kishte parashikuar. Në sytë e tij, ata nuk kishin arritur të kapnin atë që kishte dashur të kuptohej. Ai kishte theksuar vazhdimisht me këmbëngulje se subjekti njohës nuk mund t'i shtojë absolutisht ndonjë gjë qenies: vetëm për sa i përket formës dhe aspak qenies së saj, ai e ndërton botën fenomenale, nëpërmjet a priorisë së arsyes së kulluar. Gjithashtu ai mëson se është e pamundur të vësh në përdorim arsyetimin nëse ai nuk ushqehet me perceptime ndijore. Duhet që atij t'i jepen mbresat; arsyetimi nuk ka mbresat e veta. Kanti shtonte se kushdo që do të pretendonte të kishte imazhe abstrakte, domethënë figura të bazuara mbi veprimtarinë e intelektit dhe me natyrë të vetvetishme, nuk mund të bënte gjë tjetër veçse të humbiste në iluzione (Schwärm), në një botë fantastike.

Por, filozofët e rinj pretendonin se zotëronin mirë e bukur një nuhatje intelektuale, në saje të së cilës ata mund të kapnin një të vërtetë thuajse mistike dhe që megjithatë ishte me natyrë racionale. Hegeli besonte se mendonte mendimet e Zotit - atë që Kanti e kishte hedhur poshtë nëpërmjet kuptimit më të thellë të filozofisë së tij. Kjo mënyrë për të kapërcyer kufizimet e njeriut pati pasoja të rrezikshme, ashtu sikurse do ta shohim më poshtë.

Hegeli ndërtoi një sistem madhështor, të tretin sistem të madh në mendimin perëndimor pas Aristotelit në Antikitet dhe Thoma

Akuinasit në Mesjetë.

Ai lindi në Shtutgart, ishte biri i një nëpunësi. Studimet i bëri në të njëjtën kohë me Shelingun dhe Holderinin. Pasi punoi për një kohë mësues privat, u bë profesor në universitetin e Jenës, tashmë i njohur gjithandej. Sistemi filozofik i Hegelit paraqitej si një konstruksion hyjnor. Ai kërkonte të ishte sa më tërësor dhe të përfshinte gjithçka. Për Hegelin një mendim që nuk arrinte të përfshinte gjithçka nuk mund të ishte i vërtetë. Prej këndej ai është në një pozicion të kundërt me atë të Kantit, për të cilin kufizimi përbënte një nga kushtet e së vërtetës.

Vetëm një mendim totalizues, sipas Hegelit, mund të synojë të mbërrijë tek e vërteta. Por si është e mundur të kapet totaliteti? Kjo arrihet, sipas tij dhe siç e ka formuluar vetë, atëherë kur pranohet se "çdo gjë që është reale është racionale dhe çdo gjë që është racionale është reale." Me fjalë të tjera: ai vendos barazimin e plotë midis reales dhe racionales.

Është e qartë se një pohim i tillë nuk mund të jetë "i provuar" në mënyrë të drejtpërdrejtë. Për Hegelin, problemi qëndronte, si të mund ta ilustronte këtë formulë të habitshme. Për këta ai gjeti mbështetje tek të dhëna konkrete të pafundme. Konstruksioni i sistemit hegelian nuk ngjan aspak me një filozofi të dobët, abstrakte, thjesht me natyrë intelektuale. A merr nga historia një tërësi faktesh dhe ngjarjesh, dhe, duke u orientuar në kohën e tij, i vendos ato në perspektivë, për të bërë me to materialet e sistemit të vet. Në masën që këto të dhëna faktike arrijnë të gjejnë tamam vendin e tyre në sistemin e konceptuar në mënyrë paraprake, mund të mendohet se ato i sjellin atij pohimin që kërkon. Këtu pra nuk bëhet fjalë as për një provë ekzistenciale, as për një provë racionale. Dhe megjithatë, Hegeli i a arrin të përthyejë prurjen e të dhënave faktike brenda kontureve të mendimit të tij sistematik, duke përforcuar kështu vetë premisat prej të cilave ka dalë sistemi i tij.

Një sistem, si ky që po përshkruhet, i cili mbështetet në parimin: "Gjithçka që është reale është racionale dhe çdo gjë që është racionale është reale", quhet një sistem panlogjik (pan, në greqisht, do të thotë "gjithçka"; kështu kur flitet për panteizmin, kjo do të thotë "gjithçka bën pjesë tek Zoti"; "panlogjik" do të thotë që "gjithçka është logjike", në përputhje me arsyen.) Është një

konceptim që përjashton çdo lloj dualiteti midis "realitetit" dhe "arsyes".

Prej këndej, mund të besohet, se tek Hegeli, ndodhemi në një situatë parmenidiane. Por siç do të shohim më poshtë, në të kundërt, ai ka qenë shpesh më afër me Heraklitin - dhe e gjitha kjo ka arsye të forta.

Tani për tani, ne kemi vërejtur panlogjizmin e tij, këtë tipar shumë të çuditshëm të kësaj filozofie: gjithçka që është reale është racionale, çdo gjë që është racionale është reale. Por menjëherë duhet shtuar kjo: Hegeli ndodhet në vetë qendrën e realitetit, ashtu sikurse ndodhet në vetë qendrën e arsyes, çka ka marrë gjithmonë kuptimin e mohimit të arsyes dhe të logjikës, domethënë ka marrë kuptimin e kontradiktës.

Deri më tani, ne gjithmonë e kemi parë atë që është kontradiktore si diçka të kundërt me logjikën. Atëherë kur Herakliti përdorte kontradiktën për të përshkruar realitetin si një ndeshje e të kundërtave, ai i kundërvihej në njëfarë kuptimi rregullës themelore të logjikës - atë që Parmenidi s'mungoi t'ia kundërshtojë. Parmeni thoshte: Nuk mund të thuhet në të njëjtën kohë "Qenia është" dhe "Mosqenia është". Kontradikta është pra, e kundërta e arsyes, *e logosit*, e vete qenies. Në të kundërt, për Hegelin, kontradikta zë një pozicion qendror dhe, *falë kësaj kontradikte qendrore* ai mund ta mbështesë *panlogjizmin e tij,* i cili vendos shenjën e barazimit midis reales dhe racionales. Është e qartë, se kjo nuk është e mendueshme veçse nëpërmjet një procesi, një zhvillimi, një ndryshimi. Tek Herakliti, siç na kujtohet, kjo realizohej nëpërmjet një ndeshjeje, domethënë nëpërmjet një procesi. Tek Hegeli, procesi është historia. Mund të thuhet që, në qendër të sistemit hegelian, ka një skemë të menduari të dalë nga një kuptim i gjallë, i drejtuar, i historisë.

Ne kemi hasur filozofë, mendimi i të cilëve, frymëzohej nga një model i natyrës matematike - i tillë mendohet Platoni, pitagorianët, Dekarti. Ne kemi ndeshur të tjerë për të cilët "shkenca" në radhë të parë merrte kuptimin e fizikës, sikurse bënte Kanti. Të tjerë duken se kanë qenë të frymëzuar në radhë të parë nga biologjia - Aristoteli për shembull, nëpërmjet një paraqitjeje thuajse biologjike të qenies në tërësinë e saj -, ose Lajbnici, me monadat e tij të uritura dhe finalitetin e tij. Hegeli vetë frymëzohet nga historia. Dhe mund të

thuhet se një nga aspektet më të rëndësishme të ndikimit që ai ka ushtruar mbi epokën moderne, është rëndësia vendimtare që merr historia në mendimin tonë, rëndësi që në disa drejtime është e tepruar. Kontradikta, sikurse e kemi parë, jeton pra në qendër të reales dhe të racionales dhe gjendet e "kapërcyer" nga procesi që prodhohet atje. Në saje të kontradiktës dhe nëpërmjet asaj, realizohet diçka, ndodh një ngjarje. Në fillim kjo duket e vështirë për t'u kuptuar. Të shohim ne fillim skemën që ndjek mendimi hegelian, në formën e saj abstrakte. Më pas ne do të shohim përpjekjen e tij më thelbësore.

Për të parë qartë strukturën e këtij mendimi, le të përfytyrojmë tre rrathë të mëdhenj, pastaj në secilin nga këta rrathë të përfytyrojmë tre rrathë të vegjël dhe kështu deri në pafundësi. Një skemë e tillë më së pari do të thotë se mendimi i Hegelit zhvillohet në formë rrethi pastaj zhvillohet sipas një ritmi që përmban tre nivele pastaj ky ritëm me tre përbërës, ndërton një *triadë*, triadën e famshme të Hegelit, që përmban *tezën, antitezën dhe sintezën*.

Le të marrim menjëherë një shembull, nga vepra e Hegelit Logjika. Bëhet fjalë për një logjikë krejt të veçantë, jo për një logjike formale, të Aristoteli apo si praktikohet deri në ditët tona, por për një logjikë dialektike. Ne do ta shohim më vonë kuptimin që merr tek Hegeli fjala "dialektike".

Logjika e tij dialektike zhvillohet duke u nisur nga koncepti i qenies. Nëse ky koncept duhet të përmbledhë gjithçka, ai duhet të ketë mundësi të zbatohet te gjithçka që ekziston. Gjithçka që ekziston në njëfarë mënyre duhet të mbulohet në një mënyrë të barabartë nga koncepti logjik i qenies. Ky koncept duhet të zbatohet po aq mirë mbi një mollë sa edhe mbi një parim, një gjykim, apo mbi çfarëdo gjë tjetër, që ekziston. Por që ky koncept i qenies të jetë i përshtatshim për çfarëdo gjëje, që ai të ketë, siç thotë logjika, - këtë zgjerim të pakufizuar, duhet që të jetë i zhveshur nga çdo cilësi apo përcaktueshmëri e veçantë. Në fakt, nëse ai do të kishte në përmbajtjen e vet kuptimore më të voglën përcaktueshmëri të veçantë, ai nuk do të mund të zbatohej më mbi diçka që ekziston por që nuk e ka këtë përcaktueshmëri, por mundet që të ketë një tjetër. Për të qenë universal, koncepti i "qenies" pra nuk mund të përmbajë asnjë cilësi. Por atëherë, thotë Hegeli, qenia e kulluar

absolute, pa cilësitë e saj, nuk dallohet në asgjë nga mosqenia. Qenia është identike me mosqenien; çfarë ndryshimi mund të ketë ndërmjet qenies dhe mosqenies nëse qenia nuk zotëron asnjë cilësi? Mos ndoshta ajo do të kishte cilësinë e të ekzistuarit? As atë nuk do ta kishte. Qenia e kulluar, në logjikën e kulluar, është e kundërta e mosqenies, por ajo është gjithashtu saktësisht e njëjta gjë. Ne kemi këtu pra dy fjalë, njëra prej të cilave përfaqëson *tezën*, tjetra *antitezën, mohimi* rrënjësor i kësaj qenieje (teza) nga mosqenia (antiteza) - e cila (mosqenia) duket megjithatë se është identike me qenien. Kjo do të thotë se deri tani ne nuk kemi mbërritur aspak tek realiteti. Sinteza e parë që na bën të afrohemi diçka me realen, është ajo që njëkohësisht nënkupton qenien dhe mosqenien: është procesi i *ndryshimit*.

Triada e parë, pra, është qenia, mosqenia, të ndryshuarit. Përse të ndryshuarit? Sepse tek ai gjendet njëherësh, qenia dhe mosqenia. Të ndryshuarit është kalimi nga njëra tek tjetra, nga qenia tek mosqenia dhe nga mosqenia tek qenia. Në brendësi të të ndryshuarit diçka ndryshon, diçka kalon nga qenia tek mosqenia dhe diçka kalon nga mosqenia tek qenia. Diçka ndryshon, pra: diçka rrjedh. Ka një histori, një ngjarje, një proces. E tillë është triada e parë hegeliane.

Një triadë e tillë - tezë, antitezë, sintezë - haset gjithandej në mendimin e Hegelit; ajo përbën, sipas tij, skemën thelbësore të mendimit dhe pra të logjikes. Por është gjithashtu sipas së njëjtës skemë thelbësore që të ndryshuarit real shndërrohet në aktualitet.

Qenia është teza, mosqenia është antiteza. Ndërmjet të dyjave prodhohet ai që quhet mohim. Është vendi këtu, që ne të kapim kuptimin shumë të saktë të rolit thelbësor që Hegeli i jep, në sistemin e tij, mohimit. *Mohimi* është aktiv dhe krijues, ai është motori i ndryshimit.

Siç e kemi parë Hegeli gjendet në mes të epokës romantike. Të marrim formulën e famshme të Gëtes, te poema e tij *"Selige Sehnsucht"*: "Vdis dhe bëhu." Jo-ja, mohimi, shkatërrimi, vdekja, janë energjitë nëpërmjet të cilave vijnë ato që duhet të vijnë. Vetëm në saje të mohimit teza prodhon antitezën; vetëm në saje të mohimit teza dhe antiteza bashkohen në një të vetme tek sinteza, çka përbën një mohim të dyfishtë, mohimin e një mohimi.

Një mendim i tillë mund të quhet "ontologjik": ai vepron në brendësi të qenies. Nëpërmjet ndihmës së mohimit, ai kërkon të bashkëjetojë me procesin thelbësor të jetës së qenies.

Tani na duhet të kuptojmë përse të dy konceptet e para, qenia dhe mosqenia, janë quajtur prej Hegelit "abstrakte", ndërkohë që ndryshimi, kjo sintezë e parë është një koncept konkret.

Ai i përdor këto fjalë në mënyrë shumë të veçantë. Në qoftë se qenia dhe mosqenia janë koncepte abstrakte, kjo merret për kuptimin etimologjik të fjalës "ab-strakt", që do të thotë: i nxjerrë jashtë nga..., i ndarë nga... Për Hegelin, qenia është një koncept abstrakt sepse ajo është e njëanshme, e veçantë dhe e vetme. Ajo nuk mund të kombinohet me asgjë tjetër. Mohimi nuk është futur ende në të. Antiteza e saj, mosqenia, është një koncept abstrakt, sepse përjashton nga vetja qenien, ajo është mbyllur në shterpësinë e vet. Në të kundërt, ndryshimi është i pari koncept në të cilin qenia dhe mosqenia bashkohen për të prodhuar diçka të re. "Konkretja" vjen nga fjala *concrescere,* concretum, me u rrit së bashku, me u lidh së bashku në një proces të përbashkët rritjeje. Ky kuptim i "konkretes" dhe i "abstraktes" është shumë i rëndësishëm për këdo që dëshiron të kuptojë mendimin e Hegelit.

Unë shpresoj që tashmë të jetë bërë i kuptueshëm efikasiteti krijues i mohimit tek Hegeli. Mohimi i dyfishtë bëri të lindë procesi i ndryshimit, që është i pari koncept konkret. Mund të thuhet, se sipas skemës të mendimit hegelian, Herakliti "e përmbledh" Parmenidin: ndeshja e dy termave kontradiktore dhe abstrakte prodhon sintezën konkrete. Kjo është arsyeja që shpesh e kanë krahasuar dialektikën hegeliane ma atë të Heraklitit.

Por çfarë është *dialektika*? Ne tashmë e kemi ndeshur këtë term shumë herë, veçanërisht kur është bërë fjalë për Platonin. Tani na duhet të kuptojmë mënyrën se si Hegeli e përdor atë. Tek ai, ky term luan - sikurse më vonë në mendimin marksist - një rol thelbësor.

Hegeli quan *dialektikë* atë që prodhohet gjatë lëvizjes së triadës nëpërmjet mohimit të dyfishtë. Ne e kemi parë: logjika e Hegelit nuk është e njëjtë me atë të Aristotelit dhe atë të traditës: tek Aristoteli, pohimi dhe mohimi i kundërvihen në mënyrë të palëvizshme njëri-tjetrit dhe ndërmjet tyre nuk prodhohet asgjë. Logjika zhvillohet në një univers statik si ai i matematikës së kulluar, duke mos përmbajtur

asnjë lloj ndryshimi, asnjë lloj historie. Logjika e Hegelit, në të kundërt, është dialektike: ajo nënkupton një proces aktiv që lejon, nëpërmjet mohimit, "ta ngrejë" (aufheben) kontradiktën duke e bërë atë me natyrë *krijuese*, gjatë një zhvillimi historik, i cili në njëfarë mënyre përbën substancën e qenies.

Një nga ndryshimet thelbësore midis Hegelit dhe Kantit, është se duke ndjekur pas Hegelin mbërrihet tek procesi i ndryshimit i qenies, në procesin ontologjik real, ndërkohë që konceptet kantiane ndërtojnë një strukturë që vendos kufizime përfundimtare, në të njëjtën kohë që udhëtojnë edhe një strukturë që qëndron përtej këtyre kufizimeve.

Filozofia e Hegelit përmban tre pjesë të mëdha: 1. *Logjika*; 2. *Filozofia e natyrës*; 3. *Filozofia e shpirtit*. Në secilën nga këto pjesë, gjenden tre vepra; në secilën nga këto tre vepra, për aq sa është e mundur, ndodhen tre libra; në secilin libër, tre pjesë; brenda çdo pjese, tre kapituj; dhe kështu më tej. Kjo ndarje më tresh nuk është vetëm një metodë paraqitjeje: ajo këtu karakterizon thelbin e një mendimi dhe, sipas Hegelit, ajo korrespondon me thelbin e qenies. Mendimi i Hegelit nuk bën tjetër veçse bashkëjeton me karakterin tre etapash të vetë qenies.

Ne e kemi parë: Logjika, e cila trajton mendimin e kulluar, është mendimi i qenies, mendim i mosqenies, mendim i procesit të të ndryshuarit. Bëhet pra, fjalë për të rimenduar mendimin në brendësinë e tij të kulluar dhe abstrakt. Duke kërkuar brendësinë e tij të pastër, prej këtej mendimi vjen - në mënyrë dialektike - te mohimi i brendësisë së tij dhe pra te shprehja e vetvetes, te *shpalosja drejt botës së jashtme*. Për Hegelin, forma e kësaj dialektike "tjetër" të mendimit është vetë natyra në shpalosjen e saj. Natyra gjithashtu është pra për të mendimi, por ajo është mendimi që ka kaluar nëpërmjet një procesi mohimi. Kjo është tema e *Filozofisë së natyrës*. Ideja mohon brendësinë e saj thelbësore, ajo studjon veten e saj duke u shprehur dhe duke u shpalosur, si natyrë, në hapësirë dhe në kohë.

Teza është pra brendësia e *Logjikës*. Antiteza është shprehja e *Filozofisë së natyrës*. Të shikojmë tani sintezën: *Filozofia e shpirtit*.

Filozofia e shpirtit. Ajo trajton mendimin, i cili pas një mohimi të parë të brendësisë së vet nëpërmjet një shpalosjeje të natyrës drejt

botës së jashtme, kalon nëpërmjet një mohimi të dytë dhe rivjen kështu tek brendësia e saj: ajo e mendon botën e jashtme dhe prej këndej e shkatërron atë (aufhebt). Shpirti mendon eksterioritetin e natyrës dhe duke bërë këtë ai e bën natyrën diçka që i përket brendësisë së vetes së tij. Por ky nuk është një kthim i thjeshtë në brendësinë fillestare: mohimi i mohimit që është kryer ka për pasojë që shpirti, kur ai kthehet tek vetvetja në filozofinë e shpirtit, të jetë pasuruar nga kërkimi i tij i dyfishtë dhe nga mohimi i dyfishtë që ka kryer.

Në këtë strukturë treshe të mendimit hegelian, ka sigurisht, një element trinie të huazuar nga kristianizmi.

Në pamje të parë ky sistem duket analog me atë të Aristotelit. Ai përmbledh gjithçka, ai gjithashtu paraqet një proces hyjnor ndryshimi; megjithatë shihet mirë që ai është me një natyrë shumë më "historike" sesa ai i Aristotelit. Dhe mbi gjithçka është natyra e tij trinitare që e dallon atë thellësisht, kjo strukturë e kudondodhur që i imponohet gjithçkaje që ekziston dhe, para së gjithash, mendimit. Cilado qoftë tema e trajtuar nga Hegeli, struktura trinitare jepet si diçka thelbësore.

Me thënë të drejtën, sikurse e kemi parë deri tani, Hegeli nuk e provon atë që pohon: ai i ilustron skemat që jep me anë të shembujve të ndryshëm e konkretë, të huazuar nga realiteti. Ai jep një numër të madh vogëlsirash empirike, të cilat gjejnë vendin e tyre në skemën e madhe. (Në më të shumtën e rasteve, këta shembuj janë të qartë; herë-herë krijohet përshtypja sikur ai ushtron një dhunë të vogël mbi gjërat.)

Një shembull. Në veprën e tij *Filozofia e historisë universale*, ndeshet ndarja me tresh: historia aziatike, historia klasike, historia e krishterë. Teza: Historia aziatike është koha e pabarazisë masive ndërmjet njeriut dhe Zotit: njerëzimi gjendet, në njëfarë kuptimi, i shtypur nga hyjnorja. *Antiteza:* periudha greko-romake (nuk mund të kishte pasur katër periudha - nga ku: një periudhë e quajtur greko-romake; Hegeli, është e vërtetë, i kushton dy trajtesa të njëpasnjëshme, por ajo nuk përbën veçse një moment të vetëm të triadës së tij): periudha greko-romake përfaqëson një etapë ekuilibrimi ndërmjet njerëzve dhe hyjnive. Sinteza: periudha e krishterë, në të cilën barazia dhe pabarazia ndodhen në njëfarë

mënyre njëherazi të "shkatërruara" (aufgehoben) - domethënë: njëherazi të kapërcyera dhe të vëna në një nivel më të lartë, në sajë të Krishtit, që është njëherazi njeri dhe Zot. Kjo epokë përbën sintezën e tezës dhe të antitezës, falë kalimit të shpirtit universal nëpërmjet mohimit të njërës (pabarazisë) dhe të tjetrës (ekuilibrit).

Kështu ne do të kishim mundesi ta shihnim filozofinë e Hegelit në tërësinë e saj, si një roman të mrekullueshëm metafizik apo si një biografi e subjektit ontologjik të cilin ai e quan *Ide* apo edhe *Koncept*. Na duhet akoma t'i shpjegojmë këto dy terma. Hegeli i përdor ato në kontekste të ndryshme dhe në mënyra shumë të ndryshme. Ta thjeshtëzojmë: Tek Hegeli ekziston një lloj subjekti i stërmadh dhe i fuqishëm, gjithë zhvillimi me tre etapa për të cilin kemi folur. Ne pamë më parë, çfarë rëndësie vendimtare i jepte Kanti subjektit. Filozofët e idealizmit gjerman kanë nxjerrë pjesën e tyre nga kjo "kthesë" kantiane duke pretenduar ta ngrenë këtë subjekt, në njëfarë kuptimi, në nivelin e vetë Zotit. Por, tek Hegeli, Ideja ose Koncepti është subjekt i historisë universale; ai që, duke përshkruar të gjitha triadat, të gjithë logjikën, "ndryshohet" ose "ndodh". Ekziston një qenie, e cila është subjekti absolut i procesit real të ndryshimit dhe njëkohësisht i zhvillimit racional.

Kur them se Hegeli në njëfarë mënyre flet në emër të Zotit, për arsyen sepse ai beson se mund të na paraqesë biografinë e subjektit universal, që në fund të fundit është Zoti. Në sajë të lojës së mohimit dhe të kontradiktës së shkatërruar dhe të kapërcyer (aufgehoben), Zoti, tek Hegeli, ndryshon dhe në të njëjtën kohë, nuk ndryshon. Zoti është në të njëjtën kohë subjekti i ndryshimit universal dhe të përjetshëm, që nuk ndryshon; dhe lëvizja midis këtyre dy termave është, sipas Hegelit, dialektika - në çdo rast ai paraqitet si dialektik. Që kjo gjë është "e mendueshme" ose jo - kjo është një çështje tjetër. Ajo që është e sigurt, është fakti se Hegeli dëshiron të na bëjë për vete dhe të na detyrojë ta besojmë. Pjesa e tretë e filozofisë hegeliane, pas Logjikës dhe Filozofisë së natyrës, është pra Filozofia e shpirtit. Ajo përfaqëson sintezën e fundit të sistemit. Tek Filozofia e shpirtit, natyra, e krijuar nga mendimi i kulluar që mohon brendësinë e tij, rivjen tek brendësia e mendimit që e mendon. Por duke mos qenë, si në fillim, një mendim i varfër dhe abstrakt, ky mendim është bërë realitet, është tanimë "qenie", falë rrugës së kryer në botën e jashtme,

falë kalimit të vet nëpërmjet mohimit të dyfishtë. Natyra është mbretëria e së jashtmes, këtë gjë ne e kemi parë tek Dekarti. Por për Dekartin, ky "eksterioritet" ishte i ndarë nga mendimi; në mënyrë aq rrënjësore saqë nuk dihej më si mund të ishte akoma e mundur të lidheshin midis tyre shtrirja dhe mendimi. Tek Hegeli nuk ndodh kështu. Sepse në qoftë se natyra është mbretëria e së jashtmës, ajo është në të njëjtën kohë mendim që kalon nëpër mohimin e vetvetes. Kuptohet pra që ajo mund të rikthehet tek mendimi. Si mbretëri e jashtësisë, natyra është gjithashtu mbretëri e së domosdoshmes, sigurisht aspak, në kuptimin e Spinozës, por në kuptimin e determinizmit, si shkakësi e domosdoshme. Në natyrë si e tillë, nuk ka liri. Shpirti, në të kundërt, nuk është veçse diçka e brendshme (interioritet). Përderisa është brenda shpirtit, kjo do të thotë që shpirti nuk është më i nënshtruar ndaj asnjë ndikimi të ardhur nga jashtë. Prej këtej rrjedh se, në qoftë se natyra karakterizohet nga jashtësia dhe shpirti nga brendësia, shpirti është një liri absolute. Por kjo liri absolute e shpirtit në natyrë ndodhet e mohuar nga domosdoshmëria që mbretëron atje. Në fillim, pra, në natyrë nuk ekziston veçse një liri në mundësi. Këtu ne rigjejmë një terminologji të Aristotelit. Atje ka një lloj lirie virtuale, një liri në mundësi, brenda domosdoshmërisë së kulluar të natyrës. Në qoftë se kjo domosdoshmëri mund të kalojë nëpërmjet mohimit, ajo shpaloset tek liria absolute e shpirtit.

Këtë proces Hegeli e përshkruan kështu: shpirti, që fillimisht nuk është i lirë vetëm si mundësi, bëhet në realitet i lirë në atë masë që ai merr pjesë tek natyra për të vepruar atje në mënyrë efektive, pra "realisht" (wirklich). Ne rigjejmë këtu këtë fjalë *Wirklichkeit,* për të cilën ne tashmë kemi folur. Ajo vjen nga *wirken,* që do të thotë "të prodhosh nëpërmjet një veprimi një pasojë reale." Kështu, duke vepruar në natyrë, duke e menduar natyrën, shpirti e mohon në njëfarë mënyre jashtësinë e sendeve të fundmë natyrorë, ai i shkatërron ato dhe i tejkalon duke i përfshirë në lirinë e tij të pafundme.

Ka ardhur çasti për të shpjeguar këtu një fjalë, të cilën e kemi përdorur tashmë shumë herë dhe që tek Hegeli merr një kuptim shumë të veçantë: foljen aufheben. Kjo folje ka te ai një kuptim të dyfishtë: ajo shënon në të njëjtën kohë "të asgjësosh" ashtu si shënon edhe "të ruash në një shkallë më të lartë". Nëpërmjet mohimit, natyra gjendet e aufgehoben, "e asgjësuar" si diçka e

jashtëme, por jo në mënyrë tërësore: diçka e saj është "ruajtur", "konservuar", "transformuar në një realitet më të lartë" në brendësinë e shpirtit. Edhe një herë: shpirti nuk e shkatërron natyrën, por karakterin e saj të jashtëm (eksterioritetin), me qëllim që ta ndryshojë në diçka tjetër, e cila mund të kthehet në diçka të brendshme. Një shembull: të marrim në shqyrtim një ligj natyror, i cili zbatohet në një numër të madh fenomenesh. Lidhja shkakësore sunduese në natyrë është krejtësisht e jashtme. Megjithatë, ajo gjendet, tek ligji, e shndërruar në një lidhje me natyrë të brendshme (e interiorizuar) të domosdoshme, e cila tashmë i përket natyrës së pafundme të shpirtit. Natyra nuk është shkatërruar, ajo ekziston gjithmonë, por shpirti, në njëfarë mënyre, e ka interiorizuar, e ka përthithur brenda vetes atë që ajo ka të jashtme, për të krijuar me të një marrëdhënie të mbështetur te pafundësia e tij.

Në këtë mënyrë Zoti realizon një të pafundme reale, të plotësuar në vetvete - në kundërshtim me atë që Hegeli e quan "pafundësi e keqe" (schlechte Unendlichkeit), duke nënkuptuar me këtë të pafundmen e boshatisur nga kuptimi, vijën e drejtë pafund (në kundërshtim me rrethin që mbyllet në vetvete), e cila përputhet me skemat e natyrës.

Kështu ne shohim shpirtin të shprehet nëpërmjet një veprimi që "asgjëson" dhe "kapërcen" (aufhebt) të fundmen për të bërë me të të pafuntmen. Duhet kapërcyer e fundmja nëpërmjet mohimit të natyrës së jashtme të saj. Kemi të bëjmë me një rrugë të ngjashme me atë të së famshmes: Stirb und werde ! ("Vdis dhe bëhu!").

Në këtë mënyrë natyra, nëpërmjet mohimit, rikthehet tek brendësia e shpirtit. Nga ana e tij, shpirti e ka një histori metafizike dhe kjo përmban, sigurisht, tre etapa, tre "momente": *shpirti subjektiv, shpirti objektiv dhe shpirti absolut.* Shpirti objektiv është, siç duket qartë, mohimi i shpirtit subjektiv dhe, mohimi i njerit dhe i tjetrit, për aq sa ata mbeten të kundërt në abstragimin që bëjnë nga njëri tjetri, realizohet në konceptin tërësor, konkret, final, që është shpirti absolut. Shpirti subjektiv është shpirti në nivelin e tij të parë, shpirti ashtu siç është kur shfaqet në natyrë për t'u kthyer tek vetja. Kjo shfaqje përmban tre nivele: *shpirtin, ndërgjegjen, arsyen.*

Shpirti përbën nivelin e parë: shpirti është ende i bashkuar me trupin. Që shpirti të mund të bëhet një me trupin, në filozofinë e

Hegelit, kjo nuk përbën ndonjë vështirësi të veçantë me që trupi, sipas tij, është mendim i jashtëm, i cili e ka humbur brendësinë e vet.

Në nivelin e dytë, *ndërgjegjja:* shpirti *mohon* unitetin e tij me trupin, ai merr një lloj distance, me qëllim që të mundë të mendojë në mënyrë të pavarur për atë që ai është dhe për atë që trupi është. Është ky kthim drejt vetvetes që krijon ndërgjegjen. Sipas Hegelit, ndërgjegjja është siguria që ka shpirti për veten e vet. Ne rigjejmë këtu tezën (shpirti) dhe antitezën (ndërgjegjen). Ndërgjegjja i kundërvihet natyrës dhe shkëputet prej saj.

Në nivelin e tretë të shpirtit subjektiv, më në fund ndeshemi me arsyen. Arsyeja është shpirti që ka bërë realitet sintezën e dy niveleve paraardhës dhe që, duke zgjidhur kontradiktën ndërmjet shpirtit dhe natyrës, ka arritur në dijen e sigurt se shpirti dhe natyra nuk bëjnë veçse një. I tillë është niveli më i lartë i shpirtit subjektiv që, nëpërmjet mohimeve dhe kontradiktave, ka fituar ndërgjegjen e barazisë së termave të futur në veprim nga procesi dialektik, duke zbuluar kështu unitetin e shpirtit dhe të natyrës.

Të shohim tani shpirtin objektiv. Sa më shumë unë mendoj për të, aq më shumë ai merr rëndësi në sytë e mi. Shpirti objektiv nuk është fryma që thotë "unë", as ndërgjegjja që thotë edhe ajo "unë", as arsyeja, e cila gjithashtu thotë "unë".

Shpirti objektiv, është një lloj bote reale e krijuar nga shpirti dhe që pushton botën e sendeve. Bëhet fjalë për botën e gjithçkaje që ka të bëjë me të drejtën. Çfarë është e drejta? Hegeli thotë se është një lloj bote ku mbretëron një lloj vullneti i shpërndarë. Nuk është as bota e natyrës, as subjektiviteti i unit. Ajo është objektive si natyra, ajo është prania objektive e një vullneti objektiv, i një arsyeje në shoqëri. E drejta nuk është një mendim subjektiv, ajo gjendet nëpër libra, nëpër kode, në tërësinë e ligjeve, ajo na rrethon, ajo ekziston pavarësisht nga realiteti vetjak. Të marrim, për shembull, një tekst juridik: objektivisht ai nënkupton angazhimin e të gjithë juristëve, ai nuk varet nga një pranim i çfarëdoshëm vetjak që i bëhet, ai nuk ka asgjë personale: ai i përket një bote shpirtërore që ekziston objektivisht.

Në këtë botë të së drejtës, Hegeli dallon ende tre nivele: i pari është ai i së drejtës abstrakte, që i siguron çdo qenieje njerëzore

mundësinë për të përdorur në bazë të dëshirës së saj gjithçka që i pëlqen. Si mund të realizohet kjo? Në saje të një kontrate në të cilën shprehet vullneti i përgjithshëm që ia siguron këtë të drejtë çdo qytetari. Kjo e drejtë thuhet se është "abstrakte", sepse ajo nuk është fiksuar veçse nëpërmjet një traktati; nëse ajo bëhet e detyrueshme, kjo realizohet në saje të objektivitetit të saj të njëanshëm dhe, nëse ajo dhunohet, ky mohim quhet krim. E drejta abstrakte përputhet kështu me atë që ne e quajmë "të drejtë" në kuptimin thjesht ligjor të këtij termi. Kjo është një e drejtë, e cila nuk mbështetet ende nga një moral i caktuar dhe që vlera e së cilës e gjen mbështetjen e saj vetëm te realiteti i jashtëm i subjekteve vetjakë.

I tillë është pra, niveli i parë i shpirtit objektiv. Të shohim tani të dytin. I pari i përket objektivitetit të jashtëm, ndërsa i dyti nuk mund të vijë veçse nga mohimi i kësaj natyre të jashtëme. Në këtë rast bëhet fjalë për një moral të caktuar. Moraliteti është shpirti që mendon mbi veten e tij, që tërhiqet nga natyra objektive e së drejtës për të gjetur tek vetvetja themelin e së drejtës universale, burimin e kuptimit të vetes së tij. Këtu nuk bëhet fjalë për këtë apo atë të drejtë, për këtë pakt apo për një tjetër, por për kuptimin e vetë paktit, për atë që përbën themelin e vlefshmërisë së çdo kontrate: ky është moraliteti. Shihet mirë: nëse e drejta do të kishte vetëm një realitet objektiv, ajo do të arrinte të imponohej vetëm nëpërmjet shtrëngimit fizik. Prej këtej rrrjedh menjëherë se ajo nuk do të ishte më një e drejtë. Duhet pra, që e drejta objektive të zotërojë përveç të tjerave disa rrënjë subjektive nëpërmjet të cilave merr një kuptim dhe njihet si e tillë. Këtu nuk bëhet fjalë për përmbajtjen e së drejtës, por për kuptimin e saj, për atë që ne fakt ajo imponon vlerën e saj. Kjo është ajo që Hegeli e quan moralitet.

Por, që më në fund, niveli i tretë i shpirtit objektiv të mund të shpalosë rrjedhojat e veta duke vënë realisht në veprim të drejtën objektive, nuk mjafton që të jetë pranuar themeli dhe kuptimi i tij tek morali; duhet gjithashtu që kjo e drejtë objektive të ketë një përmbajtje të përcaktuar. Është kjo përmbajtje e përcaktuar - ky nivel i tretë - që Hegeli e quan realitet moral dhe shoqëror. Ai është i përbërë nga gjithë tërësia e ligjeve dhe e institucioneve politike, e zakoneve, e rregullave, e formave dhe e modeleve që e strukturojnë një shoqëri të caktuar. Por kjo tërësi nuk është aspak universale.

Që shpirti objektiv të arrijë të bëhet realitet në mënyrë efektive

në një shoqëri, janë të domosdoshëm pra tre nivele: ai i së drejtës abstrakte (objektiv), ai i moralitetit(subjektiv) që i jep të parit universalitetin e tij dhe, më së fundi, sinteza konkrete e të dyve në *realitetin moral dhe shoqëror.*

Hegeli ka thënë: "Dielli dhe hëna kanë më pak ndikim tek ne sesa forcat morale dhe shoqërore." Tashmë ne jemi larg traditave të mëdha klasike, sipas të cilave një personalitet i madh imponon shembullin e tij në një gjendje të plotë pavarësie nga vendi, koha dhe situata historike në të cilën ai ndodhet. Sipas Hegelit, ne jemi të zhytur në lëndën e historisë dhe të shoqërisë. Dhe tashmë, pas Hegelit, në këtë mënyrë njeriu modern e koncepton veten e tij.

Në nivelin e tretë të shpirtit objektiv, në të cilin mbretëron realiteti moral dhe shoqëror, Hegeli dallon akoma tre nivele të tjerë.

Niveli i parë është ai *i familjes:* familja është ajo që rrit qeniet individuale, përtej rastësive që mund të krijojnë pasionet, deri tek pranimi i domosdoshmërisë që kushtëzon edukimi i fëmijëve.

Niveli i dytë, është *shoqëria e qytetarëve* si sistem i organizuar individësh të bashkuar në realitetin e jashtëm për të plotësuar nevojat e tyre. Në këtë nivel ne ndeshim organizatat e profesioneve të ndryshme, të jetës ekonomike, shkurtimisht të gjithë atë që ekziston në realitetin e domosdoshëm për të mbijetuar. Ndërsa uniteti i familjes ngrihet mbi ndjenjat, në shoqëri bëhet fjalë për t'iu përgjegjur nevojave të jashtme dhe objektive të njerëzve.

Në nivelin e tretë, ne gjejmë sintezën e dy nivele paraardhës: dashuria familjare dhe domosdoshmëritë që shtrojnë në shoqëri nevojat e njerëzve bashkohen, nëpërmjet mohimit të dyfishtë, për të formuar shtetin.

Për Hegelin shteti në njëfarë kuptimi është synimi i gjithë zhvillimit historik. Ai ka bindjen se është shteti ai që siguron se historia universale do ta kryejë misionin universal, domethënë që të bëjë realitet lirinë.

Në sytë e Hegelit shteti është një thelb, në po atë kuptim që mund të flitet edhe për familjen dhe për shoqërinë. Veç të tjerave, shteti është sinteza e familjes dhe e shoqërisë civile. Ai bashkon në një të vetme anën afektive të familjes duke hedhur tej veçorinë e saj egoiste; në të njëjtën kohë ai përfshin shoqërinë civile, i jep asaj kuptimin dhe drejtimin; nëpërmjet vullnetit dhe lirisë së tij shteti i

tregon rrugën që ajo duhet të ndjekë. Shteti është pra për Hegelin, një realitet thelbësor, në mënyrë të përmbledhur ai është arsyeja që kërkon të bëhet realitet në një bashkësi njerëzore. Njerëzit duhet të marrin pjesë në jetën e shtetit - në mungesë të së cilës ata e humbasin realitetin e tyre, ata nuk shndërohen në aktualitet. (Kujtohemi se stoikët për këtë pikë mendonin të njëjtën gjë.)

Sipas filozofisë së historisë së Hegelit, kuptimi i historisë, pra domethënia e saj dhe drejtimi i saj, qëndrojnë tek progresi i shpirtit që gjithnjë e më tepër fiton ndërgjegjen e lirisë së tij, nëpërmjet organizimit të një shteti të mbështetur tek pjesëmarrja e qytetarëve.

E tillë është, në thelb, teoria e shtetit e Hegelit. Është abuzuar shumë herë me këtë teori, për të krijuar forma të ndryshme idolatrie të shtetit, por ai nuk e ka dashur një gjë të tillë. Megjithatë duhet pranuar se doktrina e tij jep lehtësisht mundësinë për të bërë abuzime të tilla.

Të vimë tani në nivelin e *shpirtit absolut.*

Shpirti absolut, është shpirti, që nëpërmjet humanizmit, kthehet tek brendësia e vet më i pasur dhe më i thellë: domethënë tek një brendësi që ruan në vetvete natyrën në masën më të madhe që është e mundur. Natyra ruhet, e suprimuar, e konservuar, e ngritur në shkallën e saj më të lartë *(aufgehoben)* nëpërmjet të gjitha mohimeve, në brendësinë e shpirtit të kthyer tek vetvetja.

Në brendësi të shpirtit absolut, ne gjejmë tre nivele: atë *të artit, të fesë, të filozofisë.*

Si është e mundur që ne të konceptojmë se arti dhe feja janë një tezë dhe një antitezë?

Sipas Hegelit, arti është një paraqitje e jashtme e absolutit. Tek feja, në të kundërt, absoluti shndërrohet në një përvojë të përjetuar së brendshmi; dhe sinteza e së jashtmes dhe e së brendshmes kryhet tek filozofia, që e kap absolutin nëpërmjet mendimit të kulluar.

Të shohim pra në fillim artin, si paraqitje e jashtme e absolutit. Hegeli dallon tre etapa të mëdha. Në fillim është arti simbolik, ai i Lindjes dhe i Egjyptit. Forma karakteristike e këtij arti është arkitektura. Përse e ka marrë emrin “art simbolik”? Sepse vepra e artit, domethënë monumenti, shpreh një aspekt të hyjnores, por jo vetë hyjnoren. Ndarja midis hyjnores dhe njerëzve është shumë e madhe. Në këtë stad të historisë, të cilin Hegeli e quan stadi oriental,

hendeku midis hyjnores dhe njerëzve është aq i madh sa që asnjë paraqitje nuk mund ta kapërcejë. Është kjo arsyeja përse arti i një epoke të tillë nuk mund të jetë veçse simbolik; është kjo arsyeja gjithashtu se përse ai shprehet në thelb nëpërmjet arkitekturës, e cila nuk ka për qëllim të paraqesë hyjnitë.

Etapa e dytë është ajo e artit klasik, që ka lulëzuar tek grekërit. Në të vendoset njëfarë ekuilibri ndërmjet njerëzve dhe hyjnive, një harmoni ndërmjet njerëzve dhe kuptimit që ata kanë patur për absolutin, i cili gjendet në njëfarë mënyre i shndërruar në diçka që ka përmasa njerëzore. Prej këtej, në stadin klasik është skulptura që bëhet arti themelor. Nga guri nxirren figura, që duke pasur gjithnjë forma njerëzore, përfaqësojnë hyjnitë. Por nis të ndjehet një mungesë. Nëpërmjet këtyre paraqitjeve, absoluti humbet. Në stadin simbolik ai imponohej përtej çdo përmase; në stadin klasik është përmasa që i imponohet atij me tepri.

Sinteza e të dyjave bëri të lindë arti i krishterë. Absoluti është i pasqyruar atje, por si diçka e përtejme që shfaqet nëpërmjet paraqitjes. Artet klasike të kësaj periudhe të tretë janë piktura, muzika dhe poezia. Veprat e piktorëve, të muzikantëve dhe të poetëve kanë gjurmët e së përtejmes, të natyrës së tij hyjnore, pa përjashtuar megjithatë mundësinë për ta paraqitur.

Niveli i dytë i shpirtit absolut është feja. Në të, çdo paraqitje e jashtme është e përjashtuar. Nuk mbetet veçse një gjendje e brendshme apo një lëvizje e shpirtit që, duke u ngritur deri tek Zoti, përthith si mund të themi, në vete të gjitha format ndijore.

Më së fundi, niveli i treti dhe i fundit i shpirtit absolut është filozofia. Hegeli, sigurisht, që do ta konsideronte sistemin e tij filozofik si kurorëzimin e filozofisë së shpirtit, meqë ai "suprimon duke e mbivendosu" (aufhebt), në saje të mohimeve aktive në secilën nga triadat çdo njëanshmëri abstrakte, duke hapur kështu rrugën dialektike që e lejon shpirtin absolut të rikthehet tek vetja nëpërmjet mendimit të kulluar, për të kuptuar kështu vetveten. Mendimi filozofik ashtu si zhvillohet nga Hegeli kap si të domosdoshme të gjitha etapat e mëparshme të zhvillimit: arti është i domosdoshëm, e domosdoshme është edhe feja, por filozofia hegeliane do të shprehet se i tejkalon dhe i përkryen të dyja.

Në fakt, është shumë e vërtetë që në filozofinë e Hegelit arsyeja

kurorëzon veten e saj. Por ajo është diçka më shumë se vetë arsyeja. Në sytë e Hegelit, ky sistem i mrekullueshëm ishte i destinuar për të përfunduar plotësisht kuptimin e historisë universale të njerëzimit dhe për ti menduar sërish mendimet që ka pasur Zoti përpara Krijimit. Kjo filozofi madhështore ka ushtruar një ndikim të madh, që e ushtron edhe sot e kësaj dite. Dhe megjithatë - ky është një paradoks vetëm në dukje -, si sistem, filozofia e Hegelit nuk ka qenë e "banueshme" veçse për vetë Hegelin. Pa dyshim që është kështu: sa më shumë që një sistem ndërtohet për të rrokur gjithë realitet e mundshme, aq më pak bëhet i banueshëm për dikë tjetër, veç autorit të tij.

Të marrim një shembull: për Hegelin *historia* merr fund në epokën e tij. Shpesh i kanë bërë vërejtje për këtë. Ndërkohë që me një shikim rroket e gjithë historia e shpirtit universal ashtu siç e ka përshkruar ai në të gjitha aspektet, duhet nxjerrë në pah që çdo zhvillim dialektik - pavarësisht se për kë bëhet fjalë, qofshin këto struktura shtetërore, arti, feje apo filozofie - e gjen kulmin e vet, përkryerjen e vet, në epokën e tij, në vendin e tij, në veprën e tij. Për filozofinë e Hegelit është thënë se është një mendim pa të ardhme - dhe kjo është e vërtetë. Për shembull, ai thotë, në një pasazh të veprës së tij *Filozofia e historisë*, se Amerika, si vend i së ardhmes, nuk na intereson. Megjithatë, ai ishte i mendimit, që shumë gjëra mbeteshin, sigurisht, për t'u rregulluar; por në nivelen e parimeve gjithçka ishte e përfunduar.

Në këtë pikë qëndron, sigurisht, një kufizim i madh i përmbajtjes së veprës së tij me që tashmë asnjë person nuk mund të vendoset në të për ta zhvilluar. Nga ana tjetër, unë mendoj se ky kufizim është po ashtu një provë autenticiteti: pa atë domosdoshmëria dialektike e mendimit të tij do ta kishte detyruar të luante rolin e profetit. Është e vërtet, ai dëshironte të rimendonte mendimet e Zotit - por në kohën kur jetonte, përballë një realiteti të cilin e njihte. Ai nuk u fut në abstraksione parashikuese të peizazheve historike të ardhshme, jashtë realitetit. Në kuptimin literal të fjalës ai nuk pati veçse një pikëpamje: atë që ai shprehu për kohën e tij. Duke rimarrë fjalët e Lajbnicit mund të thoshim: monada Hegel pasqyron në mënyrë autentike universin historik duke u nisur nga vendi në të cilin ai ndodhet. Është shenjë

autenticiteti nëse Hegeli u kënaq parimisht nga ky kufizim absurd në vetvete, i cili e shtynte të shqyrtonte gjithë historinë universale vetëm deri në kohën e tij dhe të mos merrte asgjë tjetër në konsideratë përtej saj.

Pra ai nuk ka qenë një filozof i së ardhmes dhe përsëri edhe sot, nuk rreshtet duke iu referuar atij, veçanërisht atëherë kur është fjala për sistemet politike. Si shpjegohet kjo? Ndoshta roli i Hegelit në histori ka qenë që të shkaktojë kundërveprime ndaj sistemit të vet. Ne do të shohim pak më vonë se pasardhësit e tij të shumtë kanë qenë të ndryshëm dhe në ekstrem nga njeri-tjetri dhe ata nuk mund t'i kuptosh në mënyrë të mjaftueshme veçse duke i parë si kundërveprime të fuqishme ndaj sistemit hegelian.

Ky sistem është aq i magjishëm, aq i përgjithshëm, aq tërësor, sa që ata që e kanë kuptuar më mirë janë ata që edhe i janë kundërvënë më fuqishëm, duke gjetur kështu rrugën e tyre origjinale të të filozofuarit. Ky proces, veç të tjerave, vlen edhe për të shjeguar Hegelin duke u nisur nga Kanti. Edhe një vërejtje tjetër përpara se të mbarojmë: Hegeli e ka realizuar këtë vepër të habitshme, me arkitekturën e saj komplekse me tre faza dhe që përfshin gjithçka - Logjikën, Natyrën, Shpirtin - gjatë një jete mjaft të shkurtër. Ai vdiq kur ishte gjashtëdhjetë vjeç. Forca e tij për të punuar, shpejtësia me të cilën ai i ndërtonte veprat, janë të paimitueshme. Kështu, ai shkroi veprën e tij më gjeniale, *Fenomenologjia e shpirtit* brenda disa javëve.

OGYST KONTI
(1789-1857)

Sistemi i Hegelit është pa dyshim sistemi i fundit që të mahnit për nga madhështia e tij gjigande. Sigurisht, pas tij shumë filozofë të tjerë u përpoqën të zbërthejnë mendimet e Zotit ose të zbulojnë si çelësin e universit ashtu edhe të historisë njerëzore. Por tek ata ngurtësia e thjeshtëzimit të skajshëm, pretendimet dogmatike apo vetëm thjesht parapëlqimet në lidhje me frymëzimet arbitrare dhe fantastike, janë të shpalosur menjëherë. Duket qartë se zhvillimi i shkencave të veçanta, i arritur në saje të veçorive dhe ndryshimit të simboleve dhe metodave të tyre, çon drejt dështimit çdo përpjekje për të diskutuar mbi totalitetin, sikur tashmë e vetmja gjuhë e mundshme mbetet gjuha e nostalgjisë dhe e ndarjes.

Dhe përsëri, nostalgjia për totalitetin mbetet gjithmonë e pranishme. Kjo është arsyeja përse Hegeli vazhdon t'i mrekullojë filozofët e gjallë, që nuk i rreshtin interpretimet e veprave të tij. Ata nuk gjejnë asnjë vend tjetër një tekst aq të pashtershëm në drejtimin historik dhe të së përtejmes hyjnore, plot domosdoshmëri dhe shpresa të gjalla, një mendim aq abstrakt dhe një përjetim më se konkret, plot magji dhe arsye. Ne tani do të merremi me mendimtarë që janë më pak të rëndësishëm, por që kanë provuar secili sipas mënyrës së tij, në epokën e shkencës dhe duke qenë vetë të mahnitur nga njohja shkencore t'i vazhdojnë dhe t'i rinovojnë përpjekjet e mendimit filozofik.

Të shohim në fillim një mendimtar francez lindur në vitin e Revolucionit francez dhe që jetoi gjatë gjysmës së parë të shekullit XIX: Ogyst Kontin. Ai ka qenë themeluesi i asaj që është quajtur *Shkolla pozitiviste*. Sot, termi "pozitivist" ka marrë shpesh një nuancë tallëse: kur dikush trajtohet si "pozitivist i kulluar", kjo do të thotë se ai nuk është çliruar ende nga një besim i tepruar, naiv, në pushtetin e shkencës dhe mbetet e varur nga kjo si të ishte në

shekullin XIX. Por, nuk ka kaluar shumë kohë, të themi: nja pesëdhjetë vjet, kur dukej se pozitivizmi mbizotëronte tërësisht gjithë jetën universitare franceze. Kështu Bergsoni, ndërsa kishte konceptuar filozofinë e rrjedhës së kulluar kohore dhe të intuitës, iu desh të luftonte me të gjithë forcat e tij, kundër rrymës.

Edhe sot e kësaj dite, pozitivizmi vazhdon të zotërojë në fusha nga më të ndryshmet, duke shkaktuar përveç të tjerave, si një reaksion, një numur të mirë zhvillimesh irracionale dhe arbitrare në mendimin bashkëkohor, i dobësuar prej banalitetit dhe natyrës krejt formale të interpretimeve të tij. Pozitivizmi i sotëm para së gjithash synon ta paraqesë tashmë si të gjymtuar çdo formë metafizike duke e zëvendësuar atë me shkencën, që mbetet e vetmja gjë legjitime.

Kur ne trajtuam racionalistët e shekullit XVII -Dekartin, Spinozën, Lajbnicin - ne theksuam se nëse sot racionalizmi na duket shpesh banal dhe i privuar nga thellësia e mendimit, kjo ndodh për shkak të paaftësisë për të kapur pasurinë e kuptimit të tij origjinal. Në atë kohë, besimi tek arsyeja, dashuria për zhvillim, dëshira për të vërteta të vetvetishme racionale ishte një e shkrirë me respektin për fenë. Tek Ogyst Konti ne gjejmë diçka të ngjashme - megjithëse në një nivel krejt tjetër -, veçse mrekullimi i tij priret më pak drejt arsyes së pafundme sesa drejt zhvillimit të shkencave gjatë historisë. Ai ishte tërë entuziazëm për sigurinë shkencore, qartësinë e hipotezave, verifikimit të tyre dhe rezultateve të pakundërshtueshme. Ai kishte besim tek e ardhmja e shkencës. Ai ishte i bindur se shpjegimi shkencor do ta shtrinte gjithnjë e më shumë fushën e tij dhe se do arrinte të përfshinte tërë fushën e përvojës njerëzore. Edhe më shumë akoma: kur njeriu të bëhej i aftë të shpjegonte gjithçka, ai do të dëshironte, në fund të fundit, që gjërat të rridhnin pikërisht ashtu sikurse i kishte zbuluar shkenca. Shkenca është për Kontin, pra, jo vetëm një njohje, por edhe një pjesëmarrje tek njohja dhe tek bota që njihet në këtë mënyrë.

Konti e adhuronte natyrën e njëzëshme dhe të sigurt që premtonte e ardhmja e shkencës. Ai thoshte se historia e shkencave është biografia e arsyes. Kjo do të thotë që, kur ne i marrim shkencat e ndryshme si objekt të studimit tonë, sipas rendit që ato janë ndërtuar, ky studim nuk ka të bëjë vetëm me objektet e shkencave të veçanta, por lidhet gjithashtu me procesin e zhvillimit dhe të

ardhmen e vetë të kuptuarit.

Të studiosh shkencat - do të thotë të studiojmë veten tonë - sigurisht jo në kuptimin sokratik të fjalës, por si një studim i ndërmarrë prej nesh si kërkues origjinalë.

Vepra më e shquar e Ogyst Kontit, *Kursi i filozofisë pozitive* është botuar midis viteve 1830-1842. Fjala "pozitive", pra tek ai nuk ka aspak kuptimin e diçkaje të kundërt me "negativen", ajo është e kundërta e fjalës "spekulative": një teori është "pozitive" atëherë kur ajo është e mbështetur në mënyrë shkencore mbi faktet. Një "filozofi pozitive" nuk duhet të paraqesë asnjë gjurmë metafizike, ajo duhet të merret vetëm me klasifikimin e fakteve dhe ligjeve. Kështu, Kursi i filozofisë pozitive përpunon një filozofi, e cila mbështet vetëm te faktet dhe ligjet, që nuk interesohet dhe nuk pranon asgjë tjetër.

Dhe megjithatë, Ogyst Konti e njihte habinë filozofike. Ai habitet nga shumësia, nga shumëllojshmëria dhe, mbi të gjitha, nga zhvillimi i natyrshëm i shkencave. Shkenca të shumta janë zhvilluar njëra pas tjetrës dhe në secilën prej tyre mund të dallosh etapat e zhvillimit. Këto etapa, kjo shumëllojshmëri, në fillim shkakton habi, pas së cilës vjen kërkimi dhe, më në fund, shpjegimi që bëhet nga Ogyst Konti.

Në çdo fushë të zhvillimit shkencor vërehen tre mënyra të ndryshme shpjegimi që zëvendësojnë njëra-tjetrën. (Siç shihet: ashtu si tek Hegeli, historia ndërhyn tek Konti në një pikë vendimtare - megjithëse këtu kuptimi i saj është shumë i ndryshëm. Këtu bëhet fjalë për historinë e shkencave jo për historinë e "konceptit" apo të "shpirtit universal" si subjekt unik, i përjetshëm dhe megjithatë me natyrë historike.) Konti studion ndryshimin e kuptimit shkencor, ashtu si shfaqet me të vërtetë nëpërmjet etapave të progresit shkencor. Por është e domosdoshme të kihet parasysh që në shekullin XIX i gjithë mendimi mbante vulën e historisë. Sot, çdo njeri flet për historinë, por të paktë janë ata që dëshirojnë të dinë se çfarë ka ndodhur konkretisht gjatë saj. Atëherë nuk ishte kështu.

Cilat janë *tre mënyrat e shpjegimit* te shkencat? Sipas Kontit, çdo shkencë në fillim kalon një gjendje, e cila quhet teologjike; pastaj vjen gjendja e dytë, e quajtur metafizike dhe së fundi gjendja e tretë, gjendja *pozitive*. Gjendja teologjike është ajo, në të cilën

faktet dhe ngjarjet shpjegohen nëpërmjet faktorësh teologjikë, domethënë të mbinatyrshëm, të lidhur me hyjninë. Sipas Kontit, vetë gjendja teologjike ndahet në tre faza. Në të parën, janë vetë objektet që konceptohen si të gjalla dhe që në njëfarë kuptimi janë të personifikuara. Rrjedha e gjërave shpjegohet në këtë rast nëpërmjet natyrshmërisë me të cilën janë të pajisur sendet. Konti e quan këtë *fetishizëm*. E tillë është e gjithë metoda e parë, tek e cila mbështetet njeriu për të kënaqur nevojën e tij për të kuptuar. Në fazën e dytë të gjendjes teologjike, objektet gjenden të zhveshur nga natyrshmëria e tyre e gjallë. Ata bëhen pasivë dhe e lënë veten të drejtohen së jashtmi nga qenie hyjnore të padukshme. I tillë është për shembull tipi i shpjegimit nga ana e grekërve, të cilin Ogyst Konti e quan *politeist*.

Në fazën e tretë të gjendjes teologjike faktori aktiv mbi të cilin ishte mbështetur shpjegimi i mëparshëm ndahet edhe më shumë nga objektet. Rrjedha e ngjarjeve nuk varet më nga një shumësi hyjnish ndërhyrja e të cilave mbetet pak a shumë e fshehur, por nga një zot i vetëm, unik. I tillë është shpjegimi monoteist.

Kështu, gjatë gjendjes teologjike, shihen të zëvendësojnë njëri-tjetrin *tipet e shpjegimit fetishist, politeist dhe monoteist.*

Gjendja teologjike ndiqet nga gjendja metafizike. Procesi i ndryshimit të sendeve nuk shpjegohet prej natyrshmërisë që ato kanë në vetvete ose nëpërmjet qenieve superiore që i manipulojnë nga jashtë: ai i bindet tashmë *abstraksioneve*, të marra si reale. Këtu mund të na shkojë mendja te "cilësitë e fshehta" të kohës së Mesjetës. Këto "cilësi të fshehta" janë shpirtrat, thelbet, përpjekjet, forcat, parimet. Mund të shtrohet pyetja nëse abstraksione të këtij tipi nuk gjenden ende në disa teori të fizikës klasike, për të cilat ne jemi të paaftë të themi me saktësi se çfarë janë, por që, në një shkallë të caktuar të zhvillimit të një shkence, mund të kenë, për njëfarë kohe, një dobi zbuluese. Sipas Kontit, kjo gjendje e dytë vazhdoi deri në fund të Mesjetës.

Gjendja e tretë, që sundon në shkencë nga fundi i Mesjetës, është ai në të cilin shpjegimi duhet të jetë *pozitiv*: ky shpjegim nuk lejon të ndërfuten as natyrshmëria as faktorët hyjnorë. Ai mjaftohet me atë që ka vërejtur, të konstatojë nëpërmjet vëzhgimit, ardhjen në mënyrë të vazhdueshme njëri pas tjetrit të disa fenomeneve të

përcaktuar dhe vendosjen kështu të ligjeve të pandryshueshme të ndryshimit të tyre. Shpjegimi pozitiv bazohet tek ligjet e pandryshueshëm që i lidhin fenomenet ndërmjet tyre sipas radhës së ardhjes së tyre njëri pas tjetrit. Këto tre gjëndje, sipas Ogyst Kontit, ne do t'i gjejmë në historinë e secilës shkencë. Shkencat e ndryshme lindin në epoka të ndryshme, por secila nga ato i kalon këto tre gjëndje gjatë historisë së saj. Sipas Kontit, çdo shkencë e re nënkupton shkencën pararendëse. Ai ka kërkuar të vendosë midis tyre një rregull sa me natyrë kronologjike aq dhe sistematike: ato zhvillohen një e nga një, duke kaluar nga më të thjeshtat në më të përbërat.

Në fillim gjenden shkencat abstrakte: arithmetika, e ndjekur nga mekanika, pastaj në saje të arithmetikës dhe mekanikës, u zhvillua astronomia; pastaj në saje të shkencave paraardhëse, u zhvillua fizika; dhe në saje të fizikës, kimia; dhe falë kimisë dhe fizikës u zhvillua biologjia. Në fund, shkenca ndërmerr studimin e fenomenit më kompleks, sipas Kontit, që është shoqëria - prej ku në fund lind fizika shoqërore, e cila mund të quhet edhe "sociologji". Kështu, shpaloset në vijë të drejtë dhe pa ndërprerje, i gjithë progresi i vazhdueshëm i shkencave.

Sa më shumë që shkencat bëhen gjithnjë e më të sigurta në veten e tyre, aq më tepër shpjegimet teologjike dhe metafizike ua lënë vendin ligjeve pozitive. Dhe është e qartë se në epokën e Ogyst Kontit, zhvillimi i statistikës duhet të përkrahte në shkallë të madhe konceptin e një sociologjie si "fizikë e shoqërisë": në vend që t'u bëhej fenomeneve shoqërore një interpretim metafizik, tashmë ishte e mundur t'i përktheje në ligje sasiore.

Shihet qartë se drejt kujt synon një zhvillim i tillë: historia shkrihet me shkencën. Ne do të kemi rast edhe një herë akoma të flasim për këtë osmozë kur të trajtojmë filozofinë e Marksit; por ajo është realizuar tek Ogyst Konti. Një shembull: Konti nënvizon faktin që numri i krimeve dhe i fajeve ndjek disa kurba statistike - kjo njihej që në kohën e tij -, çka do të thotë se krimet dhe fajet iu binden disa ligjeve shoqërore. Ndoshta vetë Konti nuk arriti ta kapte përmbajtjen filozofike të një hipoteze të tillë.

Pra, duhet, mendonte Konti, të përpunohej tanimë një moral shoqëror i bazuar në mënyrë shkencore, një njohje e së mirës

shoqërore si shkencë pozitive. Në kundërshtim me atë që mësohej tradicionalisht gjatë mësimit të parë të filozofisë, domethënë në kundërshtim me atë që asnjëherë nuk është e mundur të përcaktosh duke u nisur nga një e dhënë empirike, se ç'është e mira shoqërore, pikërisht këtu ishte ajo që duhej bërë thotë Konti: të mbështetesh fort në kuptimin e të mirës shoqërore mbi të dhënat empirike apo më saktësisht mbi ligjet e "fizikës shoqërore". Përderisa, ligjshmëria shoqërore sundon ashtu sikurse ligjshmëria e natyrës mbi të gjitha fenomenet përkatëse, atëherë në fund të fundit nuk ekziston veçse një përmasë e vetme për të gjithë realitetin pozitiv. Kjo do të thotë që shkencës t'i lihet të gllabërojë -ose të përthithë - moralin.

Por në këtë epokë, admirimi për shpirtin shkencor ishte kaq i fortë saqë skica e Kontit për të përpunuar një moral shoqëror që të imponohej si shkencë pozitive duhej të shfaqej si kurorëzimi i kërkimeve njerëzore: një shkencë pozitive e vendimeve morale.

Megjithatë, sipas Kontit, kjo shkencë pozitive nuk ekzistonte akoma. Ajo ishte në gjendjen e foshnjërisë, ndaj ai nuk mund të tregonte veçse premisat dhe mundësitë e saj të brendshme. Filozofia pozitive duhej të bëhej sinteza sistematike e të gjithë dijes njerëzore, si e asaj teorike -në kuptimin kantian - ashtu edhe e dijes praktike. Ne na kujtohet dallimi rrënjësor i bërë nga Kanti ndërmjet arsyes së kulluar teorike dhe arsyes praktike - kjo e fundit ekziston duke iu kushtuar absolutit; një ndarje e rreptë, pa kalime dhe tranzicion, pa asnjë mpleksje të mundshme -, përveç faktit që arsyeja teorike është e udhëhequr nga po i njëjti vullnet për të arritur të vërtetën sa edhe arsyeja praktike. Por tek Konti, ne kemi një osmozë: në fillim është përvoja; pastaj duke nisur nga faktet e vëzhguar, përfytyrohen ligjet; ligjet lejojnë të njihet rrjedha e jetës reale, edhe në vetë fushën e jetës së njerëzve dhe të shoqërisë. Metafizika nuk ka më asnjë funksion, asnjë objekt. Gjithçka që deri tani ishte objekt i metafizikës mundet në parim - por ende jo në realitet- të bëhet objekt i shkencës. Ogyst Konti besonte kështu të kishte zhdukur përfundimisht metafizikën tashmë të tejkaluar.

E tëra kjo, e pengoi para së gjithash, të përpunojë një doktrinë politike dhe shoqërore, ku bien në sy një kombinim i pozitivizmit dhe i qëllimeve humanitare. Konti nuk nguron të përdorë gjithçka që mund t'i shërbejë projekteve të tij, ai vë në veprim emocionet

dhe përjetimet subjektive. Është e vërtetë se edhe jeta subjektive ekziston në mënyrë empirike dhe përmbajtja fetare e botës shpirtërore të njeriut, duhet pranuar edhe ajo, si një e dhënë faktike. Konti vëren se njerëzit ndjejnë nevojën e një kulti. Për të, kjo nevojë nuk është objekt i një studimi të çfarëdoshëm dhe që ai, si pozitivist që ishte, do ta kishte studiuar duke e parë nga një largësi e caktuar. Jo, ai e bën të tijën. Koncepti i "fenomenit", aq i përcaktuar tek Kanti, bëhet tek Konti më pak i qartë; ai mplekset me nevojën e një praktike fetare dhe me nostalgjinë e një shteti të madh që përfshin gjithçka.

Kjo është arsyeja përse nuk është e lehtë të kapet realisht përmbajtja e këtij sistemi në unitetin e vet filozofik.

Por, siç e kemi nënvizuar më parë, edhe vetë empiristët anglezë, të cilët dëshironin të mbaheshin vetëm pas përvojës, më së fundi i dhanë një vend përcaktues përmasës fetare, duke i mbështetur krejtësisht atje të gjitha shpresat e mëdha mbi progresin njerëzor. Madje edhe te empiristët kemi një idealizëm moral specifik, krejt të tyrin. Tashmë ne kemi nënvizuar këtë besim tek progresi i njerëzve që tek Lukreci. Ne e rigjejmë pra edhe njëherë këtë bashkim të një empirizmi që mbahej tepër i rreptë me nevojën për të besuar tek progresi, për ta idealizuar atë, për t'u vënë në rrugë me qëllim për të hasur një Qenie të madhe hyjnore. Këtu përftojmë një përvojë të çuditshme: përvojat e përjetuara së brendshmi imponohen në shkallën e fakteve psikologjike -qoftë edhe në dëm të saktësisë doktrinale të sistemit.

KARL MARKSI
(1818-1883)

Sot është bërë e vështirë të flasësh për Karl Marksin filozof, kaq shumë i madh është vendi që ka zënë ky mendimtar mes ideologjive, ai është imponuar gjatë shekullit tonë si forcë vepruese në botën e sotme në rrafshin ekonomik, shoqëror e politik. Është gati e pamundur që duke u nisur nga kjo të abstragosh për të marrë në konsideratë vetëm se çfarë përfaqëson ai nga pikëpamja filozofike. Gjithashtu duhet shtuar se për të janë shkruar aq shumë - si për mirë ashtu edhe për keq, si gjëra me vlerë ashtu edhe pa vlerë - saqë imazhi që kemi për Marksin është tjetërsuar nga vlerësimet personale të panumërta. Ajo që e ndërlikon edhe më tepër paraqitjen është sepse kemi një Marks të ri, pastaj kemi Marksin e një moshe të pjekur dhe, në fund Marksin e periudhës së tretë. Duhet mbajtur parasysh fakti se në disa lloj shkrimesh, nuk është e lehtë të bëhet dallimi ndërmjet asaj që Marksi mund të ketë menduar dhe asaj që i takon mikut të tij Frederik Engelsit. Megjithëse ata kanë redaktuar së bashku një sërë nga veprat e tyre, orientimi i tyre filozofik nuk ka qenë i njëjtë. Si për të shkaktuar një ngatërresë edhe më të madhe, në këtë punë mpleksen një sërë "rrymash" më pak a më shumë "marksiste" dhe për shumicën e të cilave vetë Marksi do të kishte pasur përbuzjen më të madhe. Pra nuk është e lehtë të flasësh për Marksin filozof. Megjithatë duket qartë se në rrënjët e mendimit të tij haset një habi që e ka tronditur thellë, përballë kontrastit, çarjes që ai vërente nga njëra anë midis optimizmit të mesit të shekullit XIX, të mbështetur në zhvillimin e shkencave, po-së madhështore që i thoshte Hegeli epokës së tij dhe, nga ana tjetër, mjerimit dhe dobësisë së masave punëtore, në botën ku jetonte: në atë të kapitalizmit të fazës së parë.

Në fillim të këtyre paraqitjeve, ne kemi trajtuar një habi e cila lidhej me natyrën; pastaj ne kemi hasur një habi tjetër, përballë ideve apo njohjes. Por tek Marksi, habia lind nga shfaqja e realitetit

shoqëror dhe të historisë së lindur prej tij - atëherë kur megjithatë, shkenca në zhvillim e sipër dukej se po i premtonte njeriut kushte të arsyeshëm jetese. Me habi Marksi vërente pafuqishmërinë e njerëzve dhe fuqinë e mekanizmave që shtypnin masat e njerëzve.

Nuk duhet të harrojmë që Marksi rridhte nga një mjedis gjerman borgjez dhe liberal; ai ishte i arsimuar dhe kishte lexuar shumë.. Mbi të gjitha, ai ishte ndikuar nga filozofia e Hegelit. Për atë ajo ishte vendimtare, sidomos për qartësinë e përgjithshme të strukturës së saj, për ambicjen për të arritur totalitetin, për gjithëfuqishmërinë që i jepte historisë dhe për lëvizjen e saj dialektike. Të kujtojmë këtu skemën hegeliane, triadën e formuar nga teza, antiteza dhe sinteza. Ne kemi nënvizuar rolin vendimtar të mohimit që, duke shkatërruar njërën anë të realitetit, bënte të dilte në pah ana e kundërt, pastaj, duke suprimuar këtë anë të dytë, realizonte sintezën e dy të kundërtave - duke aktualizuar kështu, gjatë historisë totalitetin triadik të procesit të ndryshimit. Kjo strukturë hegeliane, duke komanduar të gjithë mendimin dhe gjithë procesin e të bërit të qenies, i kishte lënë shumë përshtypje Marksit.

Kështu pra: totalitet, dialektike, histori -optimizëm shkencor në të njëjtën kohë me shfaqjen e mjerimit njerëzor -, këto kanë qenë në origjinë shtysat e mendimit të Marksit. Lidhur me Hegelin, ne kemi nënvizuar që ai duke u bërë "biografi i konceptit universal" e vendoste veten tek "pika e vështrimit të Zotit" dhe në këtë kuptim, pa dyshim askush, pas tij, nuk mund të pretendonte të ishte hegelian. Sigurisht që do të kishte nga ata që interesoheshin për sistemin e tij, por që nuk mund të jetonin në të. Vetë Marksi, rimerr për veten e tij, dinamikën e mendimit hegelian, dinamikën historike dhe dialektike; por ai e kthen atë kundër hegelianizmit, nga i cili ishte frymëzuar në mënyrë të drejtpërdrejtë. Ne do t'i rikthehemi kësaj pakëz më vonë. Tani për tani, duhet nënvizuar një ndikim tjetër, ndikimi i Fojerbahut, që bënte një luftë të ashpër kundër Zotit dhe kundër fesë - në sytë e Marksit kjo përbënte "një revolucion të madh teorik" që denonconte tjetërsimin fetar të njeriut, revolucion që përbënte kushtin paraprak dhe të domosdoshëm për çdo kritikë të vërtetë. Në vend që të kërkohej në qiell një mbinjeri, i cili nuk do të ishte veçse hija joreale e asaj që ishte në të vërtetë dhe, pra, një "jonjeri", njeriu do të kërkonte mbi tokë realitetin e tij të vërtetë.

Marksi nuk pranon as filozofinë, sepse për të ajo ishte me natyrë fetare, përderisa kishte trajtuar botën e përtejme. Marksi dëshiron jo vetëm të rrëzojë nga froni Zotin, por edhe "shpirtin universal" të Hegelit. Dhe ashtu sikurse e kemi thënë, ai e kthen dialektikën në drejtim tjetër. Kundër Hegelit ai pohon se realiteti i vërtetë nuk është ai i shpirtit, natyra e të cilit do të ishte e jashtmja, por vetë *realiteti material, shoqëror dhe ekonomik*, prej nga shpjegohet gjithçka tjetër. Në parim, Marksi niset nga realiteti njerëzor dhe jo nga shpirti universal, as nga natyra e virgjër. Në këtë realitet njerëzor, ndodhen sipas tij kushtet materiale të ekzistencës njerëzore të cilat përcaktojnë ndërgjegjen dhe jo e kundërta.

Në qoftë se pra ne dëshirojmë të veprojmë mbi njerëzit dhe mbi historinë e tyre, sikurse mbi ndërgjegjen që ata kanë për veten e tyre, ne duhet për rrjedhojë të ndryshojmë pikërisht kushtet materiale të jetës së tyre. Por çelësi i strukturave materiale dhe shpirtërore tek të cilat të gjithë bashkëkohësit i duken atij se janë burgosur, *janë marrëdhëniet e prodhimit*, mënyra se si njerëzit janë të organizuar për të prodhuar atë që iu duhet për të jetuar. Faktori vendimtar për marrëdhëniet që vendosen ndërmjet njerëzve në mënyrë të domosdoshme gjatë punës dhe shkëmbimit, janë *mjetet e prodhimit*.

Ne ndeshim këtu tezën e njohur të marksizmit: *filozofia klasike e interpreton botën, por ajo që është e rëndësishme është ta transformosh atë*. Ato që shkruan Marksi nuk janë thjesht vepra teorike. Ato janë në shërbim të veprimit dhe të betejës. Po ashtu tek ai nuk gjenden dy lloj veprash, një palë teorike, të tjerat në shërbim të betejës. Vepra e tij në tërësi është *një vepër në shërbim të betejës*, pra me karakter *propagande*.

Unë diku kam shkruar se propaganda është e kundërta e filozofisë. Por tek Marksi të dyja përputhen me njëra tjetrën, sepse të gjitha veprat e tij teorike janë "teoriko-praktike", ato synojnë një rezultat objektiv, ato dëshirojnë të prodhojnë një ndryshim faktik të shoqërisë dhe të historisë. Nëse ne do t'i thoshim atij se: filozofia duhet të kërkojë të vërtetën dhe jo të bëjë propagandë, ai do të na përgjigjej: e vërteta, në filozofi, atëherë kur bëhet fjalë për të kuptuar një realitet njerëzor, është në të njëjtën kohë gjithmonë një veprim, nëpërmjet të cilit ndryshon ky realitet njerëzor.

Koncepti i "teoriko-praktikes" tek Marksi ka një emër: ai quhet *praksisi*. Që nga ajo kohë këtë term e kanë përdorur shpesh në mënyrë të papërcaktuar dhe të rremë. Te ky term janë përpjekur të gjejnë mbështetje për të maskuar të gjitha llojet e mashtrimeve dhe të gënjeshtrave. Dhe megjithatë koncepti i "praksisit" tregon diçka të rëndësishme: unitetin e teorikes dhe të praktikes, teorinë si një veprim efikas. Kështu, për Marksin, veprat teorike gjejnë të vërtetën e tyre në mënyrën se si ato e transformojnë realitetin njerëzor. Efikasiteti i tyre nuk qëndron vetëm në rolin që kanë për të ruajtur të vërtetën që ato përmbajnë, por ato nuk janë veçse e njëjta gjë me këtë të vërtetë. Pra nuk është e mundur të zbatohet mbi Marksin, fare thjesht, skemat që ne kemi zbatuar deri më tani.

Pyetja shtrohet kështu: a bëhet fjalë, në këtë tip të ri mendimi, për një kthesë të rëndësishme dhe pjellore, pasojat e së cilës janë të përhershme? Apo në të kundërt bëhet fjalë për një perversitet të mendimit filozofik? Është e çuditshme të vëresh se, ndërkohë që e kupton me të vërtetë pyetjen e bërë, nuk je në gjendej t'i japësh asaj një përgjigje thjesht teorike: në mënyrë të pashmangshme, ajo nënkupton një vendim. Ndërkohë që Marksi vendos unitetin e teorisë dhe praktikës, ai nuk e koncepton atë në dëm të së vërtetës dhe teorisë: ky unitet nuk të jep aspak të drejtën, për shembull, të gënjesh në emër të praksisit. Marksi vetëm nënkupton me këtë se teoria duhet të jetë njëkohësisht praksis, sepse, sipas tij, është kusht i vërtetësisë së saj.

Një e vërtetë e tillë teoriko-praktike, që i transformon marrëdhëniet njerëzore, nuk mund të ekzistonte në një shoqëri ku sundon çnjerëzorja dhe tjetërsimi.

Çfarë është *tjetërsimi*? Ky term ka qenë shumë i përdorur që në atë kohë, në kuptimet më të ndryshme shpesh ai është përdorur mbi një sfond të tillë sentimental, saqë nuk kuptohej për çfarë bëhej fjalë. Megjithatë te Marksi kjo fjalë ka një kuptim të saktë.

Sikurse e kemi parë, kushtet materiale të jetës, janë vendimtare për qeniet njerëzore - mënyra si ato prodhojnë atë që iu duhet për të jetuar -, gjë e cila varet nga *marrëdhëniet e prodhimit*. Por Marksi vëren se për shumicën më të madhe të njerëzve, mjetet e prodhimit iu përkasin të tjerëve. Por ai që nuk zotëron vetë mjetet e prodhimit të asaj që është e domosdoshme për jetën e tij nuk zotëron më as veten

e tij. Ai nuk i përket më vetvetes, ai është *tjetërsuar* ndaj vetes së vet, ai është bërë prona e tjetërkujt - ose më mirë me thënë: prona e një sistemi objektiv, anonim. I tillë është kuptimi thelbësor i tjetërsimit. Kjo është arsyeja përse, në shoqërinë kapitaliste, njerëzit janë të ndarë në dy kategori, në dy klasa shoqërore: ata që zotërojnë mjetet e prodhimit, kapitalistët ose pronarët dhe punëtorët, ata që përbëjnë proletariatin, ata që prodhojnë duke përdorur mjetet që u takojnë të tjerëve. Vetë akti i punës, në thelbin e tij, është i tjetërsuar. Nisur prej këndej dhe lidhur ngushtë me teorinë e ndarjes së punës, për të cilën ne do të flasim pak më poshtë, Marksi ka zhvilluar një skemë që sipas tij, zbatohet për gjithë historinë. Motori lëvizës i historisë është përherë lufta e klasave ndërmjet pronarëve dhe të shfrytëzuarve; klasa më e ulët arrin ta mundë klasën sunduese, duke u bërë kështu, nga ana e saj, klasë e lartë, duke pasur poshtë saj një klasë të ulët dhe kështu me radhë. Sipas Marksit, kjo skemë, përbën çelësin që lejon të kuptohet e gjithë historia universale. Embrioni i teorisë së luftës së klasave tashmë gjendet tek Hegeli, në *dialektikën* e tij të famshme *të pronarit* dhe *të skllavit*.

Megjithatë, tek Marksi, ky "totalizim", kjo mënyrë për të ngritur në diçka absolute luftën e klasave për ta bërë atë të vetmin shpjegim, të vetmin motor lëvizës të gjithë historisë universale, mbetet një nga pikat më të dobëta të mendimit të tij. Ndërkohë që shpallet një ligjësi me një rëndësi të tillë, e cila zbatohet për të gjithë historinë, duhet që të ekzistojë mundësia për ta verifikuar në bazë të një numri shumë të madh shembujsh historikë - siç bëhet në rastin e shkencave të natyrës - dhe për më tepër për ta verifikuar me shembuj të cilët duket se janë të papërshtatshëm për të. Këtë gjë nuk e bën Marksi. Përkundrazi, midis fakteve të panumërt të historisë, ai zgjedh dy ose tre shembuj veçanërisht të përshtatshëm për të (si për shembull ardhja në pushtet e borgjezisë gjatë Revolucionit francez), e cila më tepër shërben për ta ilustruar ligjin e tij universal të historisë sesa ta verifikojë atë.

Deri këtu ne e kemi paraqitur teorinë e Marksit sikur të ishte vetëm një materializëm i kulluar: janë kushtet materiale ato që janë vendimtare. Por gjërat nuk janë kaq të thjeshta, materializmi i Marksit nuk reduktohet tek materializmi tradicional. Në moshën e pjekur të tij, ai nuk e ka pranuar dhe e ka hedhur poshtë këtë "materializëm të

plakur". Përse? Sepse ai kërkon që gjithçka ta reduktojë vetëm në realitetin material që njeh fizika (siç bëjnë për shembull atomistët), ose në ligjet e determinizmit të cilat, vetëm ato, mjaftojnë për të shpjeguar gjithçka. Në këtë rast, nuk mund të bëhet fjalë më për ekzistencën e historisë. Për një materializëm të tillë, nuk ka veçse ligje, të cilat zbatohen në një realitet krejtësisht pasiv, ku nuk ekzistojnë veçse objekte - gjë që e përjashton çdo histori. Për Marksin, historia ishte në qendër të mendimit të tij dhe të ekzistencës njerëzore. Historia, thoshte ai, është shndërrimi i thellë i natyrës nga puna njerëzore. Historia, sipas tij, nuk i nënshtrohet ligjeve të natyrës; përkundrazi: puna njerëzore shndërron natyrën. Kjo pikë është shumë e rëndësishme. Ne kemi parë se tek Marksi, dallimi midis teorisë dhe praktikës ka prirjen për t'u shuar. Tani, është dallimi midis natyrës dhe historisë që do të kapërcehet. Nëpërmjet punës njerëzore, vetë natyra hyn në histori. Bëhet vetë historia.

Kjo doktrinë, ku nuk gjendet më ideja e pasivitetit që përmbahet tek materializmi tradicional, tek Marksi, mban emrin e materializmit historik, ose të atij dialektik. Puna e njerëzve drejtohet nga qëllimi. Nga kjo konceptet humbasin kuptimin e tyre të saktë tradicional. Kjo do të mund të ishte një përparësi, një pasurim për mendimin, por ajo përmban gjithashtu edhe një rrezik: ne nuk arrijmë më të dimë se për çfarë jemi duke folur kur mbështetemi tek gjuha marksiste.

Ne ndodhemi kështu përpara një rezultati jashtëzakonisht paradoksal. Sipas një konceptimi materialist, në kuptimin tradicional të fjalës, njerëzit janë, sikurse të gjitha qeniet e tjera, të nënshtruar ndaj ligjeve objektive, dhe jo atyre historike, të botës materiale - ndërkohë që Marksi duket se hidhet menjëherë në anën tjetër: gjendemi përballë një vizioni "prometeian" të një gjithëfuqie njerëzore. Bota materiale bëhet produkt i një veprimtarie tërësore, të gjallë, të vetë njerëzve. Materializmi i Marksit, duke mos u imponuar njerëzve një nënshtrim pasiv ndaj ligjeve fizike, ngjan me një "prometeizëm": nuk bëhet më fjalë aspak për një natyralizëm materialist. Ne shkojmë drejt një njerëzimi që arrin ta transformojë botën, sikur të ishte Zot. Njeriu megjithatë nuk është një mbinjeri, por ai ecën drejt mundësisë për ta zëvendësuar tërësisht Zotin.

Çfarë janë atëherë objektet? Objektet janë konkretizimi i

veprimtarisë njerëzore, një realitet praktik, i kapshëm nga ana e subjektit. Kjo duket qartë: nuk është më e mundur të përdoren kategori solide me një përmbajtje të pandryshueshme: materializëm, spiritualizëm, subjekt, objekt, teori, praktikë. Kategoritë e kanë humbur natyrën e tyre të ngurtë, ato pësojnë ndryshimin dialektik. Konceptet u shpëtojnë përkufizimeve.

Dhe në fakt: në mendimet dhe fjalët e atyre që flasin si Marksi ose që përdorin gjuhën e tij - sikurse tek vetë Marksi - shihet një lloj lëkundje të mendimit, i cili është i aftë të mahnisë shpirtrat. Ai u ofron atyre të gjitha llojet e lehtësive, të mundësive dialektike, ai lejon që të luhet, të zhonglohet me të. Koncepti i së vërtetës merr natyrën e diçkaje flu, koncepti i praksisit në njëfarë kuptimi e dobëson objektivitetin e botës, ku do të duhej të provoheshin te hipotezat e hedhura. Hipotezat varen nga hipoteza të tjera, të cilat vetë ato kanë ndihmuar pjesërisht për t'i krijuar - është diçka kureshtare: kjo situatë intelektuale e krijuar prej Marksit për rrjedhojë duhej të çonte në raportin e bashkëveprimit reciprok, të futur nga fizika moderne, midis vëzhguesit dhe realitetit të vëzhguar. Nëse sot ne e dimë, se në fizikë vëzhguesi deri në njëfarë mase ndikon në procesin që ai vëzhgon nëpërmjet vetë vëzhgimit të tij, ne gjejmë atje diçka nga ky oshilacion, nga kjo aftësi tërheqëse që ka vetë skema intelektuale e Marksit. Prej këtej vjen një lloj marramendje ndoshta karakteristike për modernizmin. Ne jemi larg nga materializmi i thjeshtë i fillimeve. Të verifikosh, të pohosh, të hedhësh poshtë, e gjitha kjo bëhet e lehtë. Në qoftë se kontradikta është pjesë përbërëse e dialektikës, nëse ajo është e bazuar tek kontradikta, si mundet atëherë ta çojmë deri në fund një argumentim logjik? Unë jam e mendimit se pikërisht këtu, pretendimi marksist për të qenë rigorozisht shkencor, ka dështuar: atë as mund ta provosh, as mund ta hedhësh poshtë.

Çdo filozofi e madhe na hedh në një mjedis të turbullt, sepse ajo vë gjithmonë në dyshim ato që ne dimë. Nën emrin e *kritikës ideologjike* Marksi ka zhvilluar një teori që ishte e destinuar për të zbuluar pikërisht qëndrimet ideologjike të fshehta. Kjo kritikë ka për detyrë të analizojë idetë që njerëzit kanë për veten e tyre, për botën dhe raportin e tyre me botën, me qëllim që të tregojnë se këto ide nuk sqarojnë dhe nuk shpjegojnë asgjë, se ato, krejt në të kundërt,

shërbejnë për të fshehur interesat e atyre që i shprehin, në situatën në të cilën ndodhen. Sipas Marksit, janë përmbajtje të tilla të fshehura ato, që në pjesën më të madhe përbëjnë atë që ne e quajmë "kulturë". Kulturë, e cila, në realitet, varet nga mjetet e prodhimit të çastit dhe të marrëdhënieve që ato lindin në shoqëri.

Në historinë e njerëzimit, Marksi dallon tre etapa të prodhimit, të metodave dhe të kushteve të punës. Prodhimi, metodat e punës, kushtet e punës përcaktojnë, ne e kemi vërejtur këtë gjë, mënyrën në bazë të së cilës njerëzit konceptojnë veten, në çdo epokë të dhënë.

Etapa e parë: njeriu primitiv nuk ka ende thuajse asnjë vegël në përdorim të tij. Ai nuk e ka ndërgjegjen se është një individ, ai ka vetëm ndërgjegjen e fisit. Në njëfarë kuptimi, ai ende është i zhvilluar dhe i përthithur prej tribusë shoqërore së cilës i përket.

Etapa e dytë, shumë më e rëndësishme. Pak e nga pak, shpiken veglat, prodhimtaria e çdo individi rritet. Atëherë prodhohet fenomeni vendimtar: në saje të veglave, njerëzit zbulojnë se për ta është më me përparësi nëse i ndajnë detyrat me njeri-tjetrin. *Ndarja e punës* ka për pasojë individualizimin e njerëzve: *individi* konceptohet si i tillë. Ai e di se është "një unë", i cili nuk përthithet nga tribuja.

Në thelb, ndarja e punës përmbush tek Marksi një funksion analog me mëkatin origjinal në historinë biblike. Po ashtu sikurse Adami dhe Eva bëhen vetë të ndërgjegjshëm për mëkatin origjinal, po ashtu njerëzit bëhen të tillë nëpërmjet ndarjes së punës. Dhe këtu kemi të bëjmë me atë që Marksi e quan *parahistori të njerëzimit.*

Me qëllim që të bëhem e kuptueshme në mënyrë të qartë, kjo parahistori nuk është ajo që zakonisht mban këtë emër. Marksi quan parahistori, atë që ne zakonisht e quajmë sikur të ishte vetë historia jonë. Atëherë kur bëhet fjalë për njerëz primitivë ende të burgosur të ndërgjegjes së tyre tribale, ne ende nuk jemi në periudhën e parahistorisë. Vetëm me ndarjen e punës, këtë *felix culpa,* këtë "mëkat" pjellor, krijues, i cili prodhon individualizimin njerëzor, vetëm atëherë fillon parahistoria sipas konceptit të Marksit dhe njëherësh, nis lufta e klasave.

Atëherë, në klasën e lartë, ndodh një ndarje e dytë dhe vendimtare: *ndarja midis punës fizike dhe punës mendore*. Tashmë,

bashkë me pronarët aktivë të mjeteve të prodhimit, ndodhen ata të cilët marrin përsipër të ushtrojnë mendimin. Këta janë ideologë të cilët e sigurojnë jetën e tyre duke qenë prodhuesit dhe bartësit e iluzioneve të cilat klasa sunduese duhet t'i ushqejë për vetë veten e saj duke iu dhënë atyre formën dhe shprehjen e duhur. Në të kundërt, njerëzve që bëjnë pjesë në klasën e ulët, të të shfrytëzuarve, pra të proletariatit, nuk iu mbetet veçse të pësojnë shtrëngesën e punës së detyruar, që i hedh në gjirin e tjetërsimit.

Prej këtej rrjedh se, njeriu nuk është më një kafshë e tribuve të fillimeve; ai bëhet anëtar i një klase. Klasa së cilës ata i përkasin, përcakton atë që ai është, duke e kthyer në të burgosurin e një domosdoshmërie për të cilën nuk është i ndërgjegjshëm. Ai nuk është më, si tek Hegeli, skllav i një zotërie që e sundon, por i një procesi të thjeshtë, i një zhvillim tërësor që rrjedh në mënyrë mekanike nga ndërvartësia e verbër e ekonomisë së tregut. Në këtë ndërvartësi mekanike, Marksi besonte të rigjente një lloj ngjashmërie moderne me fatumin, fatin e verbër për të cilin është folur në Antikitet. Qenia njerëzore *e humb lirinë e vet dhe nuk i përket më vetvetes, ajo pëson tjetërsimin.*

Megjithatë ndarja e punës e ka bërë atë të lirë në potencë; por ai nuk është i lirë veçse në formën e të mosqenit. Vetëm nëpërmjet privimit të lirisë ai fiton ndërgjegjen e lirisë. Nuk mund të ketë tjetërsim jashtë një qenieje pa liri. Kështu njeriu nuk është i lirë veçse për të mundur të jetë i tjetërsuar.

E tillë është etapa e dytë, ajo që zgjat më shumë, ajo e "parahistorisë", stadin më të përkryer të së cilës ai e shihte të konkretizuar në kapitalizmin e kohës së vet. Është e qartë se fjala "i përkryer " këtu nuk ka asnjë kuptim moral; ajo shënon rezultatin e fundit të procesit të ndarjes së punës, që ishte zhvilluar gjatë mijëravjeçarëve dhe kishte arritur kulmin e vet në shoqërinë industriale dhe në punën zinxhir.

Etapa e tretë, atëherë, është ajo e së ardhmes, *e komunizmit.* Për Marksin, komunizmi shënon fundin e parahistorisë dhe hyrjen në historinë e vërtetë.

Por këtu vërehet diçka interesante: pikërisht këtu Marksi nuk bën asnjë lloj përshkrimi dhe asnjë analizë konkrete. Ai mjaftohet të thotë që në shoqërinë komuniste, të gjitha kontradiktat do të jenë

zgjidhur, nuk do të ketë më asnjë qenie njerëzore të tjetërsuar; në saje të pronës kolektive mbi mjetet e prodhimit, do të shihet të shfaqet një njeri tërësisht i ri, që do të formohet pikërisht në punën e tij (krijuese). Si është e mundur kjo? Marksi përgjigjet duke thënë se kjo do të arrihet nëpërmjet kontrollit të ndërgjegjshëm të të gjithë individëve të bashkuar me vullnetin e tyre, pa kapitalizëm, pa shfrytëzim, pa luftë klasash. Kështu do të arrihet në një shkallë ku shteti s'ka ç'të bëjë tjetër veçse të zhduket: ai nuk do të ketë më asnjë funksion dhe është pikërisht kjo që Marksi e quan kalim përfundimtar tek liria.

Ndoshta nuk është nevoja këtu të shpjegohet se midis fazës së dytë dhe të tretë është i domosdoshëm një kërcim absolut. Një revolucion nuk do të mjaftonte; duhet kryer një kapërcim absolut, në saje të të cilit do të arrihet përsosja, rezultati përfundimtar. Është e vërtetë se, Marksi pohon, që ky do të ishte fillimi i historisë së vërtetë njerëzore dhe që për të, ajo që nuk është histori, ajo nuk ekziston. Por çfarë do të mund të ishte historia në një mjedis përsosmërie? kur gjithçka është kryer, kur gjithçka është zgjidhur?

Le të bëjmë kalimthi një vërejtje. Çfarë dëshiron Marksi të bëjmë në emër të këtij komunizmi të ardhshëm. Më së pari të shkatërrojmë pronën private mbi mjetet e prodhimit, shkakun e shfrytëzimit dhe të tjetërsimit. Për rrjedhojë ne duhet të ndryshojmë kushtet reale të prodhimit dhe të denoncojmë të gjitha ideologjitë që shërbejnë për ta mbajtur në këmbë dhe maskuar rendin kapitalist. Dhe përpara së gjithash, ideologjitë fetare, të cilat nuk shërbejnë veçse për ta përligjur këtë rend dhe për t'i zgjatur jetën. Përkundrazi, ai duhet denoncuar me qëllim që të shkatërrohet dhe të zhduket kështu njëherë e përgjithmonë shfrytëzimi i një klase nga një tjetër. Këtu ndeshemi me tezat e famshme, që gjithkush i njeh. Feja është opiumi i popujve. Shoqërizimi i mjeteve të prodhimit do të bëjë të zhduken të gjitha pengesat për lirinë. Ne, atëherë, do të jetojmë një eskatologji, e cila nuk do të ishte e shtyrë, sikurse ajo e krishtera, në një të përtejme ndaj kohës, por e ndodhur në të ardhmen - që gjendet përpara nesh, në rrjedhën e vazhduar të kohës, premtim për mbarimin e parahistorisë njerëzore dhe fillimin e historisë së vërtetë njerëzore. Ajo që për shembull Engelsi e quante kapërcim nga sundimi i domosdoshmërisë në atë të lirisë.

Këtu, megjithatë, mbase është vendi që të shtrojmë disa çështje. Kundërshtimi më i fortë kundër perspektivave të drejtësisë dhe të lirisë të çelura prej Marksit, ndër të tjerë, ka qenë ai i formuluar prej Simone Weil-it. Ja cili është ky kundërshtim: Marksi shpjegon se mjetet e prodhimit janë faktori i vetëm dhe vendimtar për të gjithë realitetin shoqëror dhe për zhvillimin e historisë; në të njëjtën kohë ai parathotë se në një çast të caktuar ne do të arrijmë në mënyrë të pashmangshme të jetojmë në regjimin komunist, parajsa e drejtësisë dhe e lirisë; a nuk e bën kjo nga vetë materia për mrekulli, një makinë për të prodhuar të mirën? Ja vlen të mendohesh për këtë kundërshtim.

Kur flasim për Marksin duhet që të analizojmë shkurtimisht konceptet e tij në fushën e ekonomisë. Në fakt, tek ai, gjithçka është e lidhur me njëra-tjetrën. Ne kemi ndeshur, tek filozofë, të cilët i kemi trajtuar deri më tani, modele mendimi të rendit astronomik, fizik, biologjik, të cilët kanë qenë pak a shumë vendimtarë për mendimin e tyre filozofik. Tek Marksi, janë trajtesat që prekin ekonominë të cilat nuk mund të lihen mënjanë. Ne e kemi parë: Marksi e qorton Hegelin dhe të gjithë filozofinë e mëparshme se janë mjaftuar ta interpretojnë botën, në vend që ta transformojnë atë. Ai adreson të njëjtën vërejtje ndaj teorive ekonomike klasike. Ai i qorton ato sepse e kanë lënë mënjanë historinë, sepse i kanë mbështetur të gjitha arsyetimet e tyre mbi *sistemin* bashkëkohor *kapitalist*, sikur e gjithë e kaluara shpjegohet nëpërmjet këtij kapitalizmi, sikur ky të ishte një e dhënë natyrore reale dhe vendimtare që nuk do të ndryshojë kurrë. Por, thotë Marksi, gjithçka që ekziston, ekziston për hir të ndryshimit, i cili e transformon gjithashtu edhe vetveten. Në këtë pikë, ai i mbetet besnik Hegelit. Gjithçka që ekziston ndryshon. Ajo që nuk ndryshon nuk ekziston. Për rrjedhojë, nëse realiteti ekonomik do të ishte bërë me të vërtetë i pandryshueshëm, kjo do të thoshte se ai nuk do të ekzistonte më. Kështu, pra nëse ne dëshirojmë të analizojmë ekonominë bashkëkohore, na duhet të zbërthejmë kontradiktat e ekonomisë së tregut për të zbuluar se si ndryshon ajo dhe se sį duhet të ndryshojë. Kjo do të thotë që ne na duhet të kërkojmë, nën anarkinë iluzore të ekonomisë së tregut, *ligjet* që komandojnë këtë kaos. Ligji themeltar është ai *i vlerës*. Cilido objekt ka një *vlerë përdorimi* dhe *një vlerë*

shkëmbimi. Të dyja këto vlera nuk përputhen me njëra-tjetrën. Vlera e përdorimit është e pandashme nga objekti. Tek objekti ajo përfaqëson punën konkrete që e ka prodhuar. Vlera e shkëmbimit, ajo, është sipas Marksit, "mbinatyrore" në kuptim e vërtetë të fjalës, domethënë e përcaktuar krejtësisht nga shoqëria. Ajo përputhet me "punën abstrakte", e cila varet nga normat e prodhimit të një shoqërie të dhënë në një epokë të dhënë. Vlera e shkëmbimit matet me kohëzgjatjen objektive të një pune që ka të njëjtën vlerë. bëhet fjalë pra për një ligj vlere krejtësisht mekanik. Në tregti, për shembull, ku sundon ligji i tregut, ligji i vlerës është i verbër, ai është i pandërgjegjshëm. Luhatjet e tij sundojnë mbi gjithçka, gjithçka varet prej tij dhe askush nuk mund ta drejtojë procesin nëpërmjet një vendimi të marrë. Atje pra mbisundon një anonimitet i objektivizuar, i shndërruar në botë sendesh, i komanduar nga ligje, të ngjashëm me ato të fizikës - dhe që për rrjedhojë janë jonjerëzore në kuptimin e vërtetë të fjalës. Kështu, ajo që është e sigurt dhe natyrore në një vlerë shkëmbimi përputhet me natyrën jonjerëzore të tregut dhe të shkëmbimit. I tillë është sistemi kapitalist. Kapitalizmi, është pikërisht ndarja e mjeteve të prodhimit dhe e punëtorëve, që prodhon këtë realitet të ndërlikuar dhe në dukje anarkik, të drejtuar nga ligje jonjerëzore.

Megjithatë duhet të kuptojmë se Marksi është tepër hegelian për ta hedhur thjesht tej një etapë të madhe të historisë duke e shpallur si të keqe, të padobishme apo të shmangshme. Le të kujtojmë lidhur me këtë: sipas Hegelit, gjithçka që ndodh në histori në fund të fundit e ka përligjien e saj. Gjithçka që është reale është racionale dhe gjithçka që është racionale është reale. Për Marksin, dialektika është një metodë thellësisht kritike dhe revolucionare, që e përfshin gjithçka që ekziston në rrjedhën e lëvizjes që e ka prodhuar dhe që lejon t'i jepet kështu një interpretim pozitiv. Për të gjithçka është, sa e domosdoshme në kuptimin pozitiv të fjalës dhe e domosdoshme për t'u kapërcyer nëpërmjet mohimit. Marksi, që i vihet me kaq forcë të luftojë sistemin kapitalist, që dëshiron ta shkatërrojë duke e zëvendësuar me një tjetër - me mohimin e tij -, e pranon jo pak domosdoshmërinë e etapës kapitaliste në zhvillimin e njerëzimit. Pa kapitalizmin, i cili kreu akumulimin fillestar të kapitalit, kalimi në komunizëm, pra, në historinë me të vërtetë

njerëzore, do të ishte i pamundur. Veç të tjerave kapitalizmi kreu edhe një funksion të domosdoshëm dhe të ndërlikuar. Më së pari, në fushën e prodhimit, ai realizoi një kooperim universal ndërmjet njerëzve. Ai, në mënyrë fatale - jo për të bërë mirë, as nëpërmjet një ideologjie, por vetëm për shkak të natyrës së mjeteve të prodhimit në regjimin kapitalist -, e universalizoi historinë. Nga ana tjetër, është po ky kapitalizëm që prodhon një subjekt të ri të historisë, atë që Marksi e quan punëtorin kolektiv, domethënë proletariatin. Nëse proletariati nuk do të ekzistonte, vazhdimi i historisë, kalimi në komunizëm, do të ishte i pamundur. Kështu që kapitalizmi barbar përmbushi një funksion të dyfishtë: nga njëra anë ai me anë të forcës akumuloi një kapital të domosdoshëm, nga ana tjetër ai prodhoi subjektin e ri historik, punëtorin kolektiv, proletariatin e shfrytëzuar. Por ky kapitalizëm do të asfiksohet nga një paralizë progresive, e cila edhe do të sjellë dështimin e tij. Ai do të shkatërrohet si rezultat i mekanizmave ekonomikë, i nënshtruar siç është ndaj ligjeve të tyre dhe e njëjta domosdoshmëri që shkaktoi sundimin e tij, nënkupton rënien e tij.

Këtu mund të bëhet një vërejtje: për çfarë duhet atëherë Revolucioni? Përgjigja: pikërisht: me qëllim që ta udhëheqë këtë përmbysje, ta drejtojë, ta kanalizojë dhe ta përshpejtojë. Por sidoqoftë ai është i përcaktuar nga vetë kombinimi i fakteve. Vetë proletariati, tashmë ekziston, por atij i duhet ende për të fituar ndërgjegjen e vetvetes. Kështu ne vijmë tek shfrytëzimi politik i analizës filozofiko-ekonomike. Për Marksin, përpunimi i ideologjive përbën një nga format thelbësore të veprimit politik dhe realizohet nëpërmjet zhvillimit shkencor të vetë filozofisë marksiste. Edhe këtu, nuk mund të bëhet asnjë dallim. Për të, në fakt, teoria e tij është tashmë një luftë, teoria dhe lufta nuk janë veçse e njëjta gjë. Doktrina shkencore është arma e duhur për të shkatërruar ideologjitë që e pengojnë proletariatin të bëhet i vetëdijshëm për forcën e tij, si edhe për ligjin e historisë, i cili vepron në të mirë të tij.

Lidhur me këtë aksion politiko-propagandistik të pandashëm nga një teori që e mban veten për shkencore, janë të domosdoshëm për t'u bërë disa komente. Në epokën e Marksit, situata ishte shumë larg asaj të klasës së sotme punëtore që është e organizuar në

sindikata, me organizimin e tyre, garancitë e tyre, të drejtën e tyre për grevë, mbrojtjen sociale të shumëllojtë. Në atë epokë, mjerimi i klasës punëtore, pafuqishmëria e saj ishin aq të mëdha saqë ishte tepër e vështirë të zbuloje një arsye që të shpresojë për rregullimin e gjendjes. Për t'i dhënë proletariatit njëfarë besimi në të ardhmen, Marksi dhuroi një interpretim sipas të cilit domosdoshmëria historike - e fshehur në realitetin ekonomik -, e lidhur me të vërtetat e sigurta të shkencës ishte në anën e proletariatit të shtypur. Punëtorët duhet të jepnin prova të një heroizmi të vërtetë për të shpërthyer aksionin më të vogël sindikal, që veç të tjerave në atë epokë po e merrte me vështirësi emrin e tij. Falë doktrinës së Marksit, ata mund të ndërgjegjësoheshin për faktin se ata kishin pas vetes masat e gjera të proletarëve dhe se shkenca dhe historia ishin aleatët e tyre.

Lufta e Marksit kundër ideologjive është e mbështetur në një teori të famshme. Cilado shoqëri përmban një infrastrukturë dhe një superstrukturë. Infrastruktura është realiteti ekonomik i mjeteve të prodhimit dhe i marrëdhënieve që ato krijojnë dhe është ajo që përcakton superstrukturën, e cila përbëhet nga gjithçka që i përket kulturës dhe politikës, gjithçka që bën pjesë në fushën e ideve, të artit, të fesë, të vlerave dhe të besimeve. Kritika ideologjike ka të bëjë me denoncimin e gjithçkaje që lind në shpirtin njerëzor dhe që shërben për të fshehur faktet dhe konfliktet ekonomike. Por nëse gjithçka që lind në mendjen njerëzore në realitet është e përcaktuar nga realiteti ekonomik, atëherë kështu duhet të jetë edhe për teorinë marksiste, për filozofinë marksiste. Për rrjedhojë edhe atë do të duhej t'ia nënshtronim gjithashtu një analize kritike. Por pikërisht këtë nuk bëjnë Marksi dhe marksistët. Ata e vendosin doktrinën e tyre mbi çdo kritikë ideologjike. Ne kemi parë, kur kemi folur për Hegelin, se ai ka përpunuar filozofinë e një historie pa të ardhme. Doktrina e Marksit, në të kundërt, është një filozofi e së ardhmes. Megjithatë është për të shënuar se atëherë kur bëhet fjalë për stadin e ardhshëm të historisë, pra, sipas tij, atë të historisë së vërtetë, që do të zëvendësojë parahistorinë kapitaliste dhe duke realizuar shoqërinë komuniste, ai thuajse nuk na thotë asgjë. Ne kuptojmë vetëm në mënyrë negative që shfrytëzimi kapitalist bashkë me të gjitha pasojat e tij do të zhduket. Shoqëria komuniste, në veprën e Marksit, mezi

shfaqet. Ajo që shfaqet qartë, është denoncimi shumëformësh i të këqijave të rendit aktual kapitalist. Duket sikur do të mjaftonte pak gjë që të zhdukej ajo që është e keqe sot, për t'u shfaqur ajo që është e drejtë dhe e mirë - komunizmi.

Doktrina e Marksit të habit për përzierien e çuditshme të një analize, që nga njëra anë e mban veten për shkencore, për strukturat ekonomike, dhe të një vizioni eskatologjik të historisë që e dominon tërësisht nga ana tjetër. Quhet eskatologjik ai interpretim i historisë sipas të cilit ajo shkon drejt një qëllimi final, ku gjen kuptimin e vet. E gjithë historia synon drejt këtij qëllimi final, të cilin ajo do ta mbrrijë. Zakonisht, një eskatologji e tillë mbështetet në një besim fetar sepse ajo i referohet një providence hyjnore planifikuese. Të paktën, ajo duket se përjashton një interpretim tërësisht determinist të historisë, sipas të cilit domosdoshmëria sunduese do të ishte tjetër gjë në raport me vlerat.

Tek Marksi, ne tashmë kemi vënë re një lëvizshmëri interesante të koncepteve. Materializmi i tij është dialektik, nuk bëhet pra fjalë për një determinizëm të kulluar fizik. Teoria tek ai në të njëjtën kohë është praksis, ajo pra nuk synon drejt një objektiviteti të kulluar. Revolucioni është njëherësh një vendim njerëzor dhe një domosdoshmëri historike. Ai përfaqëson rezultatin final të historisë sonë - por tek ai kjo histori quhet "parahistori" dhe është vetëm pas Revolucionit që njerëzit do të mbërrijnë tek historia e vërtetë e tyre. E njëjta pasiguri lind edhe në shembujt e mëposhtëm: feja si doktrinë për të përtejmen është "opiumi i popujve" , "historia e vërtetë" megjithatë mbetet një e ardhme që realizohet këtu në tokë dhe luan rolin e një të përtejme. Pasiguri në terma nga e cila shteti sovjetik nuk ka pushuar së nxjerri përfitime vetëm duke u nisur nga ndryshimet e kohëve të fundit.

Pavarësisht të gjithave, për Marksin Revolucioni mbetet një ngjarje eskatologjike është ai që i jep gjithë historisë kuptimin dhe vlerën e vet. Dhe kjo ngjarje prodhohet në të ardhmen, pra në kohë. Ja se çfarë është vendimtare. Kjo do të thotë se midis së tanishmes sonë dhe epokës së revolucionit marksist nuk ka asnjë hendek në vazhdimësinë e kohës empirike, asnjë shpërthim të së përtejmes, të së pakohës, të së përjetshmes, ashtu sikurse ato prodhohen në eskatologjitë fetare. Këtu nuk do të gjejnë mbështetje te shprehjet

si "pas kohës" ose "në fund të kohës". Është e njëjta kohë që ne njohim dhe që vazhdon deri në çastin e Revolucionit eskatologjik. Prej këtej rrjedh, se çelësi i Revolucionit marksist ruan vlerën e tij shkencore dhe siguron një kuptim tërësor të rrjedhës së ngjarjeve historike për të gjithë kohën që na ndan nga Revolucioni-ose më mirë që na lidh me të. Për rrjedhojë, marksistët kompetentë janë të aftë ta zhvillojnë praksisin shkencor që do ta çojë njerëzimin tek ky Revolucion. Deri në çastin e Revolucionit, ata janë tashmë, ekspertët, inxhinierët e historisë.

Këtu e ka burimin konceptimi komunist i lëvizjes punëtore të udhëhequr "nga lart". Nuk do të kishte asnjë kuptim të merrej mendimi i popullit për ndërtimin e një ure solide. Po ashtu,, "inxhinierët" e dinë se si duhet të bëhet Revolucioni. Kështu, stalinizmi totalitar nuk ka qenë as një kthesë e rastit, as një gabim. Ata që zotërojnë dijen tërësore i nënshtrojnë masat për t'i çuar drejt lumturisë së plotë. Shteti do të zhduket dhe, që të mund të zhduket, ai duhet të bëhet gjithnjë e më shumë i fuqishëm dhe shtypës.

Disa të krishterë besojnë se, tek eskatologjia marksiste, kanë zbuluar pika ngjashmërie dhe lidhjeje për një përafrim me eskatologjinë e krishtere. Duke bërë këtë, ata nënvlerësojnë ndryshimin, aq të rëndësishëm për nga pasojat e shumta, ndërmjet një eskatologjie të realizueshme teknikisht në kohën tonë, në të ardhmen tonë dhe një eskatologjie, rezultati i së cilës zbulohet në fund të kohës, përtej kohës dhe për rrjedhojë realizohet nëpërmjet një akti që e kapërcen kohën. I pari nga këta funde shkëlqen nga ndeshja jonë me të ardhmen; i dyti na imponon, që nga thellësitë e amshimit, "tani", në hic et nunc, një përgjegjësi gjithmonë të përcaktuar.

Marksi, e ka hedhur poshtë dhe e ka luftuar në mënyrë të vendosur nevojën e përbashkët të njerëzve për një botë të përtejme hyjnore. Tek transhendenca ai shikonte një shmangie nga detyrat e qarta dhe të ngutshme që viheshin para një shoqëri si ajo e kapitalizmit në fillimet e tij. Kushtet e jetës së punëtorëve, në mesin e shekullit XIX, në sytë e tij, ishin të patolerueshme dhe nuk duhet harruar gjendja reale: asnjë të drejtë, asnjë mbrojtje ndaj arbitraritetit, pa pushime, pune për gratë dhe fëmijët, ditë pune prej pesëmbëdhjetë orësh, pa sigurime shoqërore, kushte sanitare dhe

banimi të padenja, vdekshmëri e lartë, etj. Qeniet njerëzore ishin, trup e shpirt, një mall tregu.

Qysh atëherë, kanë kaluar njëqind e pesëdhjetë vjet. Një progres i jashtëzakonshëm është kryer në fushën e teknikës, pjesërisht falë progresit të teknikës, pjesërisht falë luftës së punëtorëve të frymëzuar shpesh nga doktrina e Marksit. Por elementet totalitare qe ajo përmban kanë çuar gjithashtu në gabime të rënda, që është dashur të paguhen shumë shtrenjtë.

Tek mendimi i Marksit, gjen një sasi temash që rrjedhin nga tradita çifute dhe e krishterë lidhur me të përtejmen, që ai kërkon t'i zbresë mbi tokë me qëllim që kërkesa për drejtësi këtu poshtë të mos vuajë më nga dredhitë për një realitet tjetër.

Debati me të dhe me pasardhësit e tij nuk është i mbyllur.

ZIGMUND FROJDI
(1873-1939)

Ne filluam të flasim për habinë filozofike të mendimtarëve grekë të shekullit VI p.e.r. dhe ja ku ndodhemi tani në pragun e shekullit XX. Si do ta fusim Sigmund Frojdin në gjithë këtë histori? Cila ka qenë për të habia themelore, që e nxiti të bëjë zbulime tepër të veçanta dhe të përdorë metoda të reja. Metoda që do të ushtronin një ndikim të jashtëzakonshme mbi mendimin e kohës së tij, nën emrin e *psikanalizës*.

Vepra e parë e rëndësishme e Frojdit është botuar në vitin 1900, pikërisht në fillim të shekullit. Ajo quhet I*nterpretimi i ëndrrave.* Në këtë kohë, shkencat e natyrës kishin arritur suksese të jashtëzakonshme dhe kishin bërë një progres të shkëlqyer. Sidomos triumfi i fizikës. Shkencëtarët që punonin në fushën e shkencave shoqërore ëndërronin të zbulonin metoda që do t'u lejonin atyre të mateshin me kolegët e tyre të shkencave të natyrës si për nga qëndrueshmëria, ashtu edhe për nga pjelloria e ardhshme e rezultateve të kërkimeve të tyre. Pikërisht në një atmosferë të tillë duhet ta vendosim Frojdin.

Marksi dhe Frojdi paraqesin disa tipare të përbashkëta. Dhe ndërsa i pari u lidh para së gjithash me studimin e shoqërisë nën këndin ekonomik dhe shoqëror, në kohën kur i dyti u mor me individin në nivelin e jetës së tij psikologjike, më saktësisht me atë që e quajnë "psikologjia e thellësive". Megjithatë ka diçka që na lejon për t'i përafruar ata dhe që shpjegon gjithashtu faktin përse ndikimi i ushtruar nga secili prej tyre nuk ka rreshtur së përforcuari atë të tjetrit: kjo është ngjashmëria në mënyrë e procedimit të tyre.

Siç e kemi parë, Marksi i konsideron idetë, ideologjitë, strukturat intelektuale të një shoqërie si pjesë përbërëse të një superstrukture të prejardhur nga diçka tjetër. Kjo "gjë tjetër" nuk shfaqet; përkundrazi, ajo ka prirjen për të mbetur e fshehur.

Megjithatë është kjo "gjë tjetër" që është shkaku vendimtar nëpërmjet të cilit ai arrin të shpjegojë përse superstruktura është ajo që është dhe jo ndryshe.

Realiteti i vërtetë, përcaktues, nga i cili rrjedh gjithçka, sipas Marksit qëndron në marrëdhëniet e prodhimit që sundojnë midis njerëzve; dhe sipas Marksit, raportet reale të forcave ndërmjet tyre nuk varen nga superstruktura e ideve, e kulturës, por pikërisht nga struktura materiale themelore që vendoset në bazë të mjeteve të prodhimit të vëna në veprim nga një shoqëri e dhënë. Në një mënyrë të detajuar, Marksi shpjegon, siç e kemi parë, që këtu vepron një lloj determinizmi - jo determinizëm thjesht shkakësor sikurse është ai i fizikës, por një determinizëm i laryshëm, të cilin ai e quan dialektik -, në mënyrë që infrastruktura e fshehur përcakton superstrukturën kulturore të dukshme. Tek Frojdi, ne gjejmë një mënyrë të menduari të ngjashme kur i kundërvë *së vetëdijshmes të pavetëdijshmen.* E ndërgjegjshmja është ajo që secili nga ne sheh qartë në ndërgjegjen e tij. Për shembull, sipas Frojdit, vlerat që ne pranojmë si të mirëqena, parimet ndaj të cilëve nënshtrohemi, tabutë që ne respektojmë, justifikimet që nxjerrim si shkak për t'u përligjur para të tjerëve dhe vetes sonë. Tek e vetëdijshmja ai klasifikon gjithashtu format e ndryshme të censurës që ne ushtrojmë për të ndaluar disa veprime dhe për të mposhtur disa instinkte.

Ne ndeshim kështu konceptin *e mposhtjes:* këtu bëhet fjalë për aktivitetin nëpërmjet të cilit vetëdija hedh tej tek *e pavetëdijshmja* gjithçka që paraqitet si e padurueshme dhe e papranueshme. Për Frojdin, e vetëdijshmja nuk është i vetmi realitet i vërtetë; është gjithashtu dhe e pavetëdijshmja, domethënë ajo pjesë e nëndheshme e psikikës, në të cilën instinktet e nëndheshme, vazhdojnë të ushtrojnë ndikime të përcaktuara. Skema e Frojdit na duket kështu paralele me atë që vërejtëm tek Marksi. Në të dy rastet atë që neve na duhet të shpaloset në rrafshin social ose në rrafshin psikik dhe që na imponohet me cilësinë e qëllimeve dhe të parimeve të zgjedhur lirisht dhe të arsyetuar në mënyrë të pjekur, *mendimtari e zëvendëson me mekanizma të fshehura që janë realiteti i vërtetë.* Këto mekanizma mund t'i studiosh sipas metodave shkencore, sepse sipas njërës dhe tjetrës teori, ata janë me një natyrë tjetër në krahasim me vendimet e lirisë sonë. Kështu pra, megjithëse këto dy

doktrina janë të huaja për njëra-tjetrën, madje deri në përplasje me njëra-tjetrën, njëfarë konvergjence midis tyre ekziston si në përpjekjet që ka bërë njeri apo tjetri mendim, ashtu edhe në pasojat që ato kanë shkaktuar.

Marksi dhe Frojdi, secili sipas mënyrës së tij, kanë ushtruar një ndikim jashtëzakonisht të madh. Ata kanë kontribuar në mënyrë të fuqishme për t'i dhënë fytyrën e tyre shekullit tonë. Dhe më së fundi ata, që të dy, kanë shkaktuar dhe i kanë nxitur kundërshtarët e tyre, me radikalitetin, të cilin i kanë kërkuar shkencës, duke përjashtuar kështu të gjithë ata që pretendonin të mendonin ndryshe.

Frojdi ishte mjek, psikiatër. Ai është themeluesi i "psikanalizës", të quajtur gjithashtu "psikologjia e thellësive."

Por nuk duhet ta lëmë veten të gënjehemi nga fjala "thellësi": këtu nuk bëhet fjalë për thellësinë e vetë ndërgjegjes për vetveten apo për lirinë që është përtej asaj që mund të vëzhgohet nga introspeksioni, apo për thellësinë në kuptimin metafizik ose fetar. Bëhet fjalë për atë shtresë të fshehur të psikikës ku nuk mund të futet vështrimi i qartë i ndërgjegjes, bëhet fjalë për thellësinë e asaj që nuk është e vetëdijshme: *për të pavetëdijshmen.*

Arritja themelore e Frojdit është *një metodë,* pikërisht metoda e psikanalizës. Shumë njerëz e marrin për një doktrinë. Në realitet, bëhet fjalë për një metodë që shërben për të zbuluar fushën psikike. Ky është aspekti i parë i saj. Aspekti i dytë është se kemi të bëjmë njëkohësisht me një terapi nga fakti se një eksplorim i fushës psikike mund të ketë një ndikim pozitiv mbi të sëmurin.

Fusha e shtrirjes së psikanalizës u zgjerua pak e nga pak. Psikanalistë të tjerë - unë këtu do të mjaftohem duke përmendur Jungun - nisen ta përdorin psikanalizën jo vetëm për t'u futur tek e pavetëdijshmja individuale, por edhe te themelet e fshehta të kulturave të ndryshme, te burimet e shumta të historisë. Dihet, sot janë të shumtë kritikët e artit dhe të letërsisë që mbështeten tek metodat e psikanalizës; pa folur për ata që pretendojnë të analizojnë shpirtin kolektiv të një populli, apo më tej, të interpretojnë në mënyrë psikanalitike këtë apo atë personalitet historik.

Por, për sa i përket Frojdit, ajo që ai dëshironte përpara së gjithash, ishte të mjekonte histerinë. Histeria është një sëmundje psikike që ka për simptoma turbullime të sjelljes, si për shembull,

pamundësinë që has i sëmuri për të ecur, ose për të kapërcyer një rrugë. Por nuk duhet besuar se Frojdi, në këtë fushë, e ka filluar nga zeroja. Vjena, në atë kohë, kishte një neurolog të famshëm, bashkëkohësin e tij, Jozef Breuer, me të cilin ai kishte bashkëpunuar. Një nga pacientet e tij paraqiste simptoma të rënda histerie. Por këto lehtësoheshin kur ajo i rrëfehej mjekut për jetën e saj intime. Breueri kishte vërejtur gjithashtu që këto rrëfime i kërkonin pacientes së tij përpjekje të mëdha. Dukej qartë, se kishte diçka që e pengonte atë të fliste. Breuerin nisi ta mundojë pyetja se çfarë do të ndodhte nëse do të arrinte ta vinte në një gjendje të tillë në të cilën pengesat ndaj rrëfimeve të saj të dobësoheshin apo edhe të zhdukeshin. Ai u mbështet tek hipnoza. Ai e vinte pacienten e tij në një gjumë hipnotik, çka lejonte që disa nga kujtimet e saj të dilnin në sipërfaqe të vetëdijes së saj. U zhdukën një numër i madh simptomash.

Nga ana tjetër, Frojdi dhe Breueri bënë vëzhgimin e mëposhtëm: atëherë kur ata i jepnin një pacienti në gjendje hipnoze një urdhër që ta zbatonte kur të zgjohej, për shembull, të gjendej në një orë në një vend pas zgjimit, urdhri zbatohej me përpikmëri aspak si mund ta bënte një somnabul: në të njëjtën kohë i sëmuri gjente një motiv për të vepruar kështu. Ai thoshte: duhet të shkoj në atë vend për një arsye të tillë. Ai pra kishte *një shkak real* për veprimin e tij, shkak që i mbetej *i fshehtë* dhe që ishte urdhri i dhënë gjatë gjumit hipnotik. Ishte pikërisht ky shkaku real, ky urdhër i marrë pa qenë i vetëdijshëm për të, qe ai e *zëvendësonte me një shpjegim* të vetëdijshëm që i shërbente si motiv në rrafshin e jetës së arsyeshme.

Duke konstatuar fenomene të tilla, Frojdi mendoi se duhej të kishte lidhje midis një të pavetëdishmeje të ndodhur përtej zonës së vetëdijes dhe ndërgjegjes së qartë që secili mund ta vejë re tek vetja e tij. Vetëdija e qartë u paraqit pra si një lloj superstrukturë e një të pavetëdijshmeje më të thellë, më të fshehtë, por vepruese. Dhe ai ndërmori kërkimin e kësaj të pavetëdijshmeje. Ne nuk do të bëjmë këtu paraqitjen e kërkimeve të tija.

Këto e çuan Frojdin në përpunimin e një teorie sipas së cilës motivet më të thella të sjelljeve njerëzore mbi të gjitha qëndrojnë tek e pavetëdijshmja. Përse qëndrojnë ato? Sepse sipas Frojdit, në

thelb bëhet fjalë, megjithëse jo në mënyrë ekskluzive, për ngacmime seksuale, që rrjedhin nga përvojat e përjetuara, nganjëherë që tepër herët, të cilat ruajnë rastin për të shkaktuar pasojat e tyre. Këto ngacmime janë të ndaluara nga një censurë, një ndalesë, që vepron në pragun e vetëdijes së qartë dhe e shtyrë tek e pavetëdijshmja.

Këto nxitje instinktive të zbrapsura shkaktojnë turbullime tek organizmi dhe tek sjellja e njeriut, për arsye se hyjnë në konflikt me vullnetin e ndërgjegjshëm, me parimet e pranuara nga vetëdija morale, pra me censurën.

Duke u nisur prej këtej dhe duke e lidhur këtë pikë nisjeje me vëzhgimin që ai kishte bërë, sipas të cilit disa pohime, të bëra midis pacientit dhe mjekut janë të aftë të lehtësojnë simptomat, Frojdi arriti të konceptojë dhe të zhvillojë metodën psikanalitike.

Ajo konsiston në ndihmën që i jepet pacientit për të formuluar kujtimet e zbrapsura. Ngjitja e tyre deri në nivelin e ndërgjegjes së qartë përbën në vetvete një faktor shërimi madje, në më të shumtën e rasteve, është faktor vendimtar. Bëhet fjalë pra për të gjetur rrugët dhe mjetet që do të çojnë në shprehjen e kujtimeve të zbrapsura. Në këtë pikë, psikanalistët kanë përdorur mjete tepër të ndryshme. Vetë Frojdi, ka përdorur shumë atë që quhet shoqërimi i lirë i ideve dhe mbi të gjitha duke u mbështetur në një interpretim simbolik të ëndrrave. Atëherë kur Frojdi iu vu interpretimit të ëndrrave jo më si një shfaqje e tyre e drejtpërdrejtë tek ndërgjegjja të nxitjeve instinktive të zbrapsura, por si një shpalosje simbolike e përjetimeve shumë të hershme dhe të zbrapsura - e gjitha kjo, ka qenë për psikanalizën një progres vendimtar. Mjeku terapeutik e lejon pacientin e tij të tregojë ëndrrat e tij, por ai duhet më pas ta ndihmojë atë t'i interpretojë ato, me qëllim që të arrijë të kapë thelbin e fshehtë për të kuptuar, nëpërmjet interpretimit të tyre, përmbajtjen e së pavetëdijshmes. Është kjo arsyeja përse shumica e psikanalistëve heshtin gjatë trajtimit që bëjnë - heshtja varet nga shkolla së cilës i përkasin; Frojdi dëshironte që pacienti të përftonte ndjesinë se kishte gjetur vetë ai interpretimin e drejtë.

Unë do të dëshiroja që këtu të bëja një kujtesë: besoj se e mbani mend, që në shekullin V p.e.r., parimi fondamental i Sokratit ishte "Njih vetveten. "A do të ishte e mundur të bëhej një përafrim ndërmjet maieutikës së famshme të Sokratit dhe metodës

psikanalitike të Frojdit? A mund të vëmë si epigraf të veprës së Frojdit devizën sokratike: "Njih vetveten"?

Që të dy janë të lidhur me idenë autentike filozofike sipas së cilës njeriu ka për detyrë të njohë "veten e tij". Çfarë do të thotë "ti vetë"apo "unë vetë"? Për Sokratin, "unë vetë", ka të bëjë me subjektin moral të lirë që kërkon të mirën dhe për të cilin e mira është gjithmonë përtej asaj që është arritur. Kjo do të thotë se tek Sokrati, në shprehjen e tij "Ti duhet të njohësh veten tënde", ka diçka që në gjuhën moderne, do ta kishim quajtur "ekzistenciale": subjekti frikohet në lirinë e tij thelbësore duke parë përpara tij një të mirë e cila nuk do t'i përkasë kurrë atij. Njohja e vetes që kërkohet të arrihet këtu është një njohje që synon të kapë kuptimin e lirisë apo të përftojë njohje nëpërmjet realizimit të lirisë. Për Sokratin, "të njohësh vetveten", do të thotë të kërkosh të dish ç'është e mira, cila është drejtësia, lumturia - si koncepte që kanë kuptim të përcaktuar vetëm për lirinë, por që nuk kanë asnjë kuptim objektiv siç mund të kenë sendet që janë tamam ato që janë.

Në të kundërt, Frojdi, i frymëzuar nga shpirti shkencor i kohës së tij, duke shqiptuar fjalët: "Njih vetveten", i kërkon njeriut të zbulojë të pandërgjegjshmen e tij, që në njëfarë kuptimi është tek ai një e dhënë empirike, por e zbrapsur. E pavetëdijshmja është sa e dhënë aq dhe e fshehur. Ne mund t'i drejtohemi gjithashtu Kantit: sendi në vetvete, liria si send në vetvete - është diçka krejt tjetër nga sa është tek Frojdi. Kanti qëndron në anë të Sokratit dhe jo në atë të Frojdit.

Për të përfunduar, do të provojmë të shohim se cili mund të jetë vendi i lirisë tek psikanaliza. Tani për tani, le të mjaftohemi me këtë: ajo që njeriu, sipas Frojdit, duhet të zbulojë, është një e dhënë faktike, që është kristalizuar gjatë historisë së shkuar të jetës sonë psikike: një gjendje faktike, psikike apo psikologjike, një e dhënë empirike që duhet zbuluar në brendësi të saj.

E gjithë teoria e Frojdit mbështetet te përleshja midis forcave të vetëdijes dhe atyre të pavetëdijes, një luftim që synon të nxjerrë në dritë me ndihmën e analizës, me qëllim që të arrihet në një situatë të dhënë, nëpërmjet një sërë manipulimesh, me qëllim që vetëdija të bëhet e zonja e vetes, e lirisë së saj; por në këtë rast vetëdija do ta pranonte në gjirin e saj të pavetëdijshmen.

Ndër të tjera duhet të dimë që një proces psikanalize është një proces i vështirë për t'u përballuar. Disa nga ata që i janë nënshtruar flasin për të si për një zbritje në ferr; të tjerë kanë thyer vazo tek psikanalisti i tyre. Bëhet fjalë për një sprovë të rëndë sepse rezistencat janë shumë të forta. Kështu prodhohet, përgjatë zhvillimit të tij, ajo që Frojdi e quan *mbartje*: ngacmimet instinktive të zbrapsura, ato më të fortat që përpiqet analiza të çlirojë, shkarkohen mbi psikanalistin. Ato nuk mund të humbasin në boshllëk dhe është ai që zëvendëson personazhet e tjerë.

Sipas Frojdit, ajo që imponohet tek psikizmi, është ajo që nuk i pohohet vetes dhe mbi të gjitha është seksualiteti që dëshirojnë ta injorojnë. Lidhur me këtë çështje, Frojdi ka krijuar konceptin që është banalizuar gjithandej deri në atë pikë sa sot gjithkushi beson se e njeh: konceptin e famshëm të *kompleksit të Edipit.* Sipas këtij konceptimi, instinkti seksual i pashprehur i qenies njerëzore nuk lind vetëm në periudhën e pubertetit, ai ndodhet atje që nga fëmijëria më e hershme. Vajza e vogël provon shtytje seksuale drejt të atit të saj. Djali i vogël drejt nënës së tij. Le të kujtojmë historinë e Edipit: ai ka vrarë të atin e tij pa e ditur dhe martohet me nënën e vet. Këtë mit grek Frojdi e përdori për të shprehur marrëdhënien instinktive të fëmijës në drejtim të prindërve të tij. Ne do të zbulojmë këtu një aspekt tjetër të metodës së Frojdit: ai u angazhua që t'i kalojë tek njëri-tjetri termat që shprehin atë që është normale dhe atë që është e jashtëzakonshme. Qëndrimi i natyrshëm konsiston në atë që të shikojë në historinë e Edipit një përjashtim të tmerrshëm. Sipas Frojdit, bëhet fjalë për një tendencë të përgjithshme, e kundërta do të ishte e një përjashtim. Mallkimi i tmerrshëm antik bëhet përfaqësues i normalitetit, për të gjithë njerëzit.

Këtu na duhet të flasim përsëri për *Adlerin,* që ishte gjithashtu një personalitet i madh krijues në fushën e psikanalizës, por që me kalimin e kohës, u nda nga pikëpamjet e Frojdit. Sipas Adlerit, nuk është seksualiteti faktori përcaktues, por *instinkti* i fuqisë, tendenca për të qenë i vlefshëm, nevoja për të plotësuar një ndjenjë të turbullt inferioriteti me të cilën ndeshet çdo qenie njerëzore.

Këtu do të na duhej gjithashtu të përmendnim psikanalistin zviceran *K. G. Jung* që ushtroi një ndikim të jashtëzakonshme mbi

kritikën letrare, ashtu si edhe mbi imagjinatën krijuese, mbi kërkimet në fushën kulturore dhe, në një mënyrë të përgjithshme, mbi artin e kohës sonë. Sipas tij, ekziston një e *pavetëdije kolektive* ku ndodhen arketipat e përbashkët, modelet themelore të sjelljes. Bëhet kështu e mundur të zhvillohet një psikanalizë e *kulturave të ndryshme:* jo ajo e individëve, por e kulturave.

Le të provojmë tani të kuptojmë se cila mund të jetë natyra dhe cila përmbajtja e psikanalizës. Në radhë të parë kemi të bëjmë me një psikologji shkencore apo për një metodë terapeutike? Sepse nëse ajo është një terapi, ajo duhet të përmbajë - sikurse çdo terapi - një komponent artistik. Mjekët kanë zakonin të thonë se edhe atëherë kur ata nuk mund të mbështeten veçse tek një dije krejtësisht shkencore, ata në fund të fundit janë të shtrënguar ta praktikojnë mjekësinë si një art. Atëherë çfarë i mbetet të jetë psikanaliza? A është ajo një shkencë psikologjike e saktë apo një terapi e mpleksur me një aktivitet artistik, ndaj të cilës analisti është krejt i hapur thuajse në mënyrë subjektive - megjithëse mbështetet në njohuri të marra me ndihmën e metodave shkencore objektive -, apo psikanaliza ndriçohet në vetë thelbin e saj nga filozofia?

E parë nën këndvështrimin e një shkence të saktë -dhe e tillë ka qenë në fakt ambicja e Frojdit -, psikanaliza vazhdon të kundërshtohet. Një shkencë e saktë nënkupton që rezultatet e saj të mund të verifikohen në kushte rigorozisht të përcaktuara. Çfarë është verifikimi në psikanalizë? Si mundet një psikanalist të jetë i sigurt që interpretimi që iu ka bërë ëndrrave të pacientit të tij përputhet me të vërtetë me realitetin, domethënë me gjendjen reale të së pavetëdijshmes së pacientit? Kjo e pavetëdijshme, nga vetë përkufizimi i saj mbetet si për të e paarritshme, ashtu edhe për vetë pacientin. Verifikimi, do të thuhej, është zhdukja e simptomave, pra vetë shërimi. Shërimi do të përfaqësonte njëkohësisht verifikimin e interpretimit të dhënë. Kjo është e qartë. Atëherë kur bëhet fjalë për proceset psikike, vetëm fakti i besimit se është gjetur shpjegimi i simptomave do të mund të kishte të njëjtin efekt sa edhe shpjegimi i tyre i vërtetë. Ky fakt pra nuk do të mund të paraqiste një provë. Shërimi mund të ishte arritur gjithashtu nëpërmjet interpretimeve të ndryshme - apo edhe nëpërmjet çdo mjeti tjetër, për shembull nëpërmjet një tronditjeje emocionale.

Gjatë interpretimit shfaqen vazhdimisht disa simbole dhe skema lidhur jo vetëm me këtë apo atë pacient të caktuar, por edhe me pacientë krejt të ndryshëm. Ky fakti krijoi përshtypjen se ishte e mundur të interpretoheshin simbole me përmbajtje të ndryshme, pas të cilave fshiheshin nxitje të pandërgjegjshme. Analiza e zbatuar përfitonte nga këto mundësi, por kjo nuk do të thoshte se në ato raste kishim të bënim me një verifikim shkencor, në kuptimin rigoroz të termit.

Gjithçka që sapo paraqita fatkeqësisht është shumë e lehtë për t'u kuptuar. Përveç të tjerave, mundësia për të nxjerrë në pah instinkte të zhytur thellë ka diçka tepër joshëse.

Si lehtësia ashtu edhe joshja paraqesin për një metodë si kjo që po shpjegojmë një rrezik shumë të madh. Në të vërtetë *ndikimi kulturor që ka ushtruar psikanaliza* mund të shihet qartë. Jo vetëm mbi pacientët e caktuar, por mbi një kulturë që tashmë e sheh teorinë e Frojdit si një nga realitet shpirtërore më vendimtare.

Gjithashtu mund të shtrohet pyetja se çfarë ndikimi ka ushtruar kjo teori mbi shoqërinë në përgjithësi. Shumica e njerëzve kanë krijuar një opinion nëpërmjet fjalëve që kanë dëgjuar poshtë e lart; megjithatë vazhdon të shtrohet pyetja se në çfarë drejtimi ndikon, për shembull, mbi idenë e përgjithshme që bashkëkohësit tanë kanë për edukimin? Një çështje e tillë meriton të merret tepër seriozisht ngaqë metoda psikanalitike shpesh është bërë njëfarë dogme. *Karl Jaspersi*, i cili përpara se të ishte filozof, ka qenë psikiatër dhe që e njihte shumë mirë psikanalizën, si nga ana teorike ashtu edhe nga ajo praktike, u ka bërë psikanalistëve kritikën se ata përbëjnë një sekt. Në sytë e tij ajo që e karakterizon një sekt, është se në të nuk mund të hysh pa kaluar më parë në një ritual stërvitor. Ky ritual, në rastin e psikanalizës, ishte për të analiza didaktike e detyrueshme. Sipas tij, një metodë të cilën nuk mund ta analizojmë në mënyrë shkencore, por vetëm pas një përvetësimi paraprak që fillon duke ndryshuar edhe vetë kandidatin për psikanalist, nuk mund ta ketë vendin e saj midis disiplinave që mësohen në Universitet.

Një numër psikanalistësh praktikojnë metodën psikanalitike në mënyrë shumë autoritare, megjithëse, që prej kohës Frojdit dhe në veçanti gjatë viteve të fundit, janë shfaqur divergjenca shumë të mëdha midis psikanalistëve lidhur me pyetjen nëse mund të flitet,

në mënyrë të përgjithshme, për një shkollë psikanalitike unike. Në çdo rast, nuk është me vend që ndërgjegjja të heqë dorë nga natyra e saj kritike përpara psikanalizës.

Do të më duhet të vë në dukje *anën reduktuese* të psikanalizës që është veç të tjerave e përbashkët me kritikën marksiste. Kritikët marksistë kanë zakonin t'i shohin veprat e artit, sidomos veprat letrare, jo ashtu si janë në vetvete, por më shumë si simptoma që zbulojnë realitetin shoqëror ku ato janë shfaqur. Po kështu në psikanalizë, nuk fillohet nga vepra, e cila të mrekullon me përkryerjen e saj, por ajo shihet si një simptomë përmes së cilës kërkohet të kapet, nëpërmjet deshifrimit apo deskriptimit, mekanizmat psikologjike që ajo fsheh dhe që duhen nxjerrë në pah. Që nga çasti që ato nxirren në pah, mekanizmat e zbuluara janë më interesante sesa vetë vepra. Analiza e zëvendëson veprën.

Do të dëshiroja të pohoja këtu një kritikë parimore që *Jaspersi* i ka drejtuar metodës psikanalitike. Ai nuk ka pasur kurrë qëllim që ta mënjanonte si metodë mjekësore dhe terapeutike, por e ka kritikuar atë kur ajo ka dashur të paraqitet si shkencore. Për të kuptuar Jaspersin, më së pari na duhet të shpjegojmë dy koncepte të rëndësishme.

Jaspersi bën një dallim midis *psikologjisë shpjeguese* dhe asaj *kuptuese*. Psikologjia shpjeguese i shpjegon fenomenet psikike nëpërmjet shkaqeve të tyre. Ajo, në fushën psikike, vepron ashtu sikurse shkencat e natyrës, të cilat vendosin *seri shkakësore*. Psikologjia kuptuese është krejtësisht e ndryshme: ajo i kupton fenomenet psikike *nëpërmjet kuptimit të tyre,* domethënë, nëpërmjet kuptimit që ato kanë për subjektin e marrë në shqyrtim. Një veprim quhet i kryer nga ana e psikologjisë së kuptuar atëherë kur arrihet të përjetohet, të imitohet së brendshmi, qëllimi që ka pasur subjekti, çka lejon të kuptohen njëri pas tjetrit gjendjet e vetëdijes së tij. Ky dallim duhet të jetë krejtësisht i qartë përpara syve tona: në rastin e parë (psikologjia shpjeguese), mbështetemi tek një shkak - dhe një shkak nuk ka "kuptim", ai s'bën tjetër veçse prodhon një pasojë; në rastin e dytë, nisemi nga kuptimi që i jep fenomenit psikik subjekti i dhënë, përvetësohet ky synim dhe nga ky çast kuptohet se çfarë ndodh në psikikën e subjektit.

Sipas Jaspersit, metoda e Frojdit përbën një përzierje dhe një

ngatërrim të dy përpjekjeve. Frojdi besonte - thotë Jaspersi - se zbatonte një metodë në përputhje me psikologjinë shpjeguese. Ai besonte se ishte duke kryer në fushën psikike një kërkim të ngjashëm me atë që mund të realizojnë shkencat e natyrës. Por në të vërtetë, sipas Jaspersit, përpjekja e Frojdit, pavarësisht nga ai, i përket psikologjisë së kuptuar. Një shembull: Frojdi interpreton të famshmen "mposhtje" si të ishte shkaku i këtij apo atij fenomeni neurotik. Në ç'kuptim mposhtja është një shkak? Është krejt e qartë se kjo nuk është e mundur veçse në lidhje me një qëllim të pavetëdijshëm të subjektit që mbështet tek kjo mposhtje me qëllim që të fshehë diçka që ai s'pranon ta shohë apo ta pranojë. Kështu pra, në qoftë se kuptojmë shpjegimet e Frojdit dhe zhvillimet që ai i paraqet ne kuptojmë gjithashtu fshehtësitë që lindin dhe mënyrën si bëhen të padukshme disa komplekse: *ne vihemi në rolin* e subjektit. I gjithë procesi regjistrohet në brendësi të një *qëllimi subjektiv* dhe të një koherence kuptimore dhe aspak në një zinxhir shkakësor si ndodh në shkencat e natyrës.

Kjo nuk e pengon Jaspersin të pranojë rëndësinë e teorisë frojdiste për faktin se ajo lejon të ndriçohen disa procese psikike falë analizës që bën mbi mekanizmat e mposhtjes. Ajo shpjegon, për shembull, paralizën histerike me ndihmën e teorisë mbi mposhtjen. Kështu mund të kuptohet se si shkaktohet ajo. Megjithatë, një gabim vendimtar vazhdon të mbetet në pohimin sipas të cilit i gjithë psikizmi do të mund të reduktohej në një model të tillë shpjegimi dhe ky gabim e lejon Frojdin të zhvillojë një teori tërësore të jetës së shpirtit. Për Jaspersin, shpjegimet që mund të vlejnë për të gjithë janë të mundur vetëm sipas modelit të shkencave të natyrës. Ato mund të jenë përgjithësuese vetëm në atë masë që janë objektive dhe vetëm në këtë rast, ato mund të na çojnë në teori të cilat kanë vlerë shkencore. Kështu, janë shpjegimet që mund t'i lindin teoritë, por asnjëherë të kuptuarit. Përse ndodh kështu? Të kuptosh, do të thotë "të imitosh" procesin e qëllimshëm të një subjekti të dhënë. Këtu bëhet fjalë për një qenie të caktuar që nuk lejon të kalosh në përgjithësimin e një teorie. Duke mjegulluar dallimin midis kuptimit dhe shpjegimit, ndërmjet "shkakut" dhe "kuptimit", Frojdi bëhet fajtor se ka kryer një thjeshtëzim reduktues, në saje të cilit ka mundur të zhvillojë një teori, e cila e ka reduktuar

gjithë psikizmin në një numër tepër të vogël modelesh të thjeshtë. Duke bërë këtë, ai kërkon vazhdimisht ndihmë në vetë procesin që mbahet si proces shpjegues, atëherë kur në thelb nuk bëhet fjalë veçse për një proces të fshehtë kuptimor, gjë që e bën dhe vetë atë tepër të mërzitshëm.

Më duket se Jaspersi ka të drejtë. Vazhdimisht i kthehen kompleksit të Edipit, i cili bëhet shumë monoton, krahasuar me fenomenet e thella dhe komplekse që duhen marrë përsipër për t'u "shpjeguar". Analisti duket shumë i mprehtë dhe pa shumë vështirësi nga e ka dhe burimin një prirje e fuqishme për të vulgarizuar. Mjafton të mendosh lehtësinë me të cilën u paraqitet të gjithëve psikanaliza, aq sa secili mund të bëjë interpretimet e veta. Njerëz të cilët nuk kanë mundur të marrin asnjë formim mjekësor apo psikologjik "e ushtrojnë" psikanalizën në art, në muzikë, në poezi, duke i katandisur realitetet më të ndërlikuara në shkallën e disa trukeve apo të disa skemave. Por Jaspersi asnjëherë nuk i ka adresuar Frojdit kritika të këtij lloji. Ai ka nënvizuar vetëm që psikanaliza rrezikohet të bjerë lehtësisht në një vulgarizim të këtij lloji. Ai pranon plotësisht se psikanaliza mund të jetë pjellore, për aq sa ajo është një metodë krahas të tjerave, pa përjashtuar asnjërën. Vetëm nuk duhet lejuar të ngrihet metoda frojdiste në një mjet të privilegjuar vetëm të psikologjisë shpjeguese, duke përjashtuar apo paralizuar njeriun e lirë dhe të përgjegjshëm duke e reduktuar atë në një zinxhir shkakësor.

Atëherë kur konfuzioni metodologjik, për të cilin ne folëm nuk ka pasoja të tilla reduktuese, Jaspersi pranon se ajo mund të japë rezultate njohëse dhe terapeutike. Në të vërtetë, është vënë re deri edhe tek shkencat e natyrës se metoda pak të qarta apo ekuivoke mund të nxjerrin rastësisht në dritë fakte dhe marrëdhënie të reja. I tillë ka qenë edhe rasti i Frojdit. Por në teorinë e tij duhen njohur ekuivoket dhe abuzimet e mundshme. Rëndësi të madhe ka në metodën e tij intuita thelbësore: turbullimet psikike dhe shpesh edhe ato fizike mund të kenë në origjinë të tyre instinkte të mposhtura. Në këtë rast është i domosdoshëm trajtimi i tyre dhe "të trajtosh" do të thotë, për atë që zbaton metodën e Frojdit, të zbulosh instinktet dhe rrethanat e mposhtjes së tyre.

Në këtë rast mund të shkaktohet diçka thellësisht ekzistenciale.

Zbulimi që analisti i bën pacientit, i jep këtij të fundi mundësinë për të rijetuar në mënyrë të vetëdijshme një episod të së kaluarës së tij dhe ta lartojë atë. Me fjalë të tjera: teoria frojdiste nuk shërben aspak për mohimin e lirisë së pacientit në emër të një mekanizmi shkakësor, por, përkundrazi, shërben për të hedhur dritë në shërbim të lirisë së tij. Janë pikërisht pengesat për këtë liri ato që duhet të lihen mënjanë.

Ndoshta do të ishte mirë që një psikanalist kompetent të shkruante, në kuptimin që ne thamë më parë një libër të titulluar: Për një përdorim të mirë të psikanalizës. As Marksi dhe as Frojdi nuk i kanë zhvilluar teoritë e tyre nisur nga ndonjë habi filozofike, por nga nevoja për të çliruar bashkëkohësit e tyre: Marksi për t'i çliruar ata nga tjetërsimi shoqëror; Frojdi, nga turbullimet e tyre psikike. Të dy së bashku - secili në fushën e tyre të veçantë - janë mbështetur në metoda dhe në mjete, modelet e të cilave i kanë gjetur në shkencat e natyrës. Dhe sigurisht që zhvillimi befasues i këtyre shkencave gjatë shekullit XX shpjegon në mënyrë të konsiderueshme përse kërkues në fushën e shkencave humane dhe shoqërore i kishin zili sukseset e tyre dhe kërkonin t'i imitonin, për aq sa do të ishte e mundur, metodat e tyre. Marksi dhe Frojdi kanë ëndërruar për këtë që të dy.

Sot mund të vërehen përpjekje të shumta për të kombinuar në njëfarë mënyre këta dy mendimtarë që janë aq shumë të ndryshëm. E gjitha kjo shpjegohet, siç më duket mua, për dy arsye.

Arsyeja e parë: që të dy e shqyrtojnë shoqërinë apo individin jo në thelbin e tyre të përhershëm, por në veçantinë *e situatës së tyre historike*. Tek Marksi, ajo që pararend, është historia shoqërore; tek Frojdi është historia individuale. Nuk bëhet pra fjalë për një njeri çfarëdo apo për një shoqëri çfarëdo, por për një individ dhe për një shoqëri në zhvillimin e saj historik. Që të dy pra kanë provuar që të zbatojnë metodat e shkencave të natyrës për të dhëna specifike dhe historike.

Arsyeja e dytë: të dy mendimtarët e shohin natyrën shkencore të kërkimit të tyre në faktin se *ata denoncojnë* ata që duket, atë që shihet, atë që shpaloset qartësisht, si diçka e fshehtë, si një mënyrë për të mashtruar të tjerët dhe veten, me qëllim që të *zbulohet* kështu se çfarë është *realiteti i fshehur*, që është i vetmi realitet konkret

dhe veprues. Kritika marksiste e gjen karakterin e vet shkencor në faktin e denoncimit të fesë, të etikës, të artit, të kulturës, për arsye të natyrës së tyre ideologjike si produkte dhe në të njëjtën kohë si maska të realitetit të vërtetë, të realitetit që ka të bëjë me marrëdhëniet e përcaktuara nga mjetet e prodhimit dhe nga konflikti i interesave që rrjedhin që andej. Interpretimet frojdiste procedojnë në mënyrë tjetër dhe, megjithatë, në mënyrë të ngjashme: feja, etika, arti, kultura shërbejnë për të fshehur dhe për të lartuar nxitjet seksuale të mposhtura nga censura, që megjithatë janë i vetmi realitet. Për të dy, ajo që është e fshehur është gjithmonë më reale sesa ajo që prodhohet në mënyrë të vullnetshme në qartësinë e ndërgjegjes.

HENRI BERGSON
(1859-1941)

Të ndërrojmë drejtim: ne do të marrim tani në shqyrtim mendimtarë që kanë reaguar fuqishëm kundër prirjeve të botës bashkëkohore për bestytni të ndryshme shkenticiste. Ata janë përpjekur për të përftuar pikërisht atë, që duke qenë thelbësorë dhe duke pasur një peshë të madhe, nuk arrihet të kapet nga shkenca. Nga njëra anë do të bëhet fjalë për Henri Bergsonin, në Francë dhe nga ana tjetër, për *Niçen* në Gjermani dhe për *Kiergeekardin* në Danimarkë.

Filozofia e Henri Bergsonit, përbën një reaksion të veçantë për çdo rrymë mendimi që mbështetet para së gjithash tek shkenca, për të shpjeguar thelbin e njeriut dhe të shoqërisë dhe duke lejuar kështu zgjidhjen e problemeve të shtruara nga vetë kushtet në të cilat jeton njeriu. Arsyetimi i tij zhvillohet si një kundër rrymë, kundër një Sorbone dhe një mjedis intelektual të sunduar gjerësisht nga pozitivizmi dhe besimi naiv tek shkenca i Ogyst Kontit. Sot ne jetojmë në një botë krejt të ndryshme. Ne do të mund të thoshim, në njëfarë kuptimi, që suksesi i Bergsonit në kohën e tij ia zvogëloi ndikimin pozitivizmit në brezat e mëvonshëm. Ai ia kushtoi të gjitha forcat hapjes së disa portave të cilat sot na duken të hapura por që në kohën e tij ishin të mbyllura me dryn. Bergsoni lindi në Paris dhe po atje vdiq, gjatë okupacionit gjerman. Duke qenë se ishte çifut, atij i duhej medoemos të mbante radhën bashkë me të tjerët në rrugë për të plotësuar nuk di se çfarë formalitetesh të detyrueshme. Pa dyshim ai mund të trajtohej si një përjashtim, për hir të moshës së tij, por ai s'e pranoi këtë. Kështu qëndroi palëvizur në të ftohtë, u sëmur dhe vdiq.

Bashkë me Bergsonin ne gjetëm temën e këtij libri. Arsyetimi i tij fillon me një habi. Më së pari ai habitet kur konstaton se një aspekt thelbësor i realitetit nuk e lejon veten të bëhet objekt i shkencës pozitive - e tillë është cilësia në kundërshtim me sasinë.

Sigurisht, që ne mund ta paraqesim ngjyrën e kuqe nëpërmjet gjatësisë së valëve që i korrespondon ngjyrës së kuqe dhe kështu ne do të gjejmë aspektin sasior; por kjo gjatësi vale në vetvete nuk është e kuqe. Ajo që realizohet është vetëm gjetja e një shprehjeje *sasiore* të së kuqes *cilësore*; shifra që shpreh gjatësinë e valës nuk korrespondon aspak me ndjesinë tonë të së kuqes. Ajo që e habiti menjëherë Bergsonin është përvoja e drejtpërdrejtë e botës ndijore. Kjo botë nuk është aspak një botë sasiore ku shkenca nuk rresht së paturi suksese: është e njëjta botë dhe megjithatë nuk është e njëjta. Ai kishte se përse habitej.

Cilësorja kundër sasiores, e thella kundër së sipërfaqshmes. Ajo që ne masim është një drejtëz, një sipërfaqe, shpeshherë një volum. Por thellësinë që ne përftojmë nga përvoja jonë e drejtpërdrejtë nuk mundemi ta masim kurrë, të paktën nuk mund ta bëjmë këtë kurrë në mënyrë të drejtpërdrejtë, duke e realizuar si një përvojë të përjetuar. E gjitha kjo na çon atëherë në kundërshtinë midis së brendshmes, brendësisë së përvojës dhe natyrës së jashtme të asaj për të cilën ne kemi krijuar përvojën. Ekziston bota e jashtme, është ajo për të cilën ne kemi përvojë; por përvoja e jetuar e kësaj bote të jashtme është diçka e brendshme: ndjesia e së kuqes është e brendshme, në kundërshtim me gjatësinë e valës që është diçka e jashtme. Si i bëhet që unë të mund "të kuptoj" përvojën time të thellë, të brendshme, cilësore dhe që thënë troç, të mund ta "kuptoj" më në mënyrë të drejtpërdrejtë sesa objektet e shkencës. Për çfarë njohje bëhet fjalë këtu?

Kështu Bergsoni habitet - habitet përpara asaj që ne i themi "të njohësh". Është e qartë se ka dy lloje njohjesh: një njohje të drejtpërdrejtë, të brendshme, sasiore dhe një tjetër të jashtme, gjeometrike, mekaniciste, sasiore - me një fjalë: shkenca. Mund të duket se këtu kemi të bëjmë me dualizmin e Dekartit midis res cogitans (sendi që mendon) dhe res extensa (sendi i shtrirë) - besoj se lexuesi kujtohet për këtë: Dekarti e kundërvinte mendimin si diçka aktive ndaj shtrirjes si diçka pasive, si fushë e veprimit të determinizmit shkakësor. Këtu ka një analogji të fortë me dualitetin bergsonian, por konceptet nuk përputhen me njëri tjetrin. Për Bergsonin, në realitet bëhet fjalë për të vënë në kundërshti përvojën e përjetuar dhe subjektive me atë që shkenca e studion në universin

e vet të jashtëm.

Libri i parë i Bergsonit, teza e tij e doktoraturës, për mendimin tim, është më e mira nga të gjitha veprat e tij. Titulli i saj: *Të dhëna të drejtpërdrejta të ndërgjegjes.* Ajo u botua më 1889. Nga pikëpamja formale, siç shihet, bëhet fjalë për një "ese", dhe jo për një kërkim shkencor me natyrë shteruese dhe dogmatike. Ndër të tjera, kjo "ese" ka të bëjë me "të dhënat e drejtpërdrejta të ndërgjegjes", pra diçka që thuhet se kapet në mënyrë më të drejtë të mundshme, në mënyrën më pak të deformuar që të jetë e mundur nga aparati ynë i të kuptuarit dhe i të njohurit. Ne dëshirojmë të zbulojmë ndërgjegjen që kemi për botën e jashtme të marrë në mënyrë të drejtpërdrejtë, ashtu sikurse ajo na jepet. Një qëllim i tillë, një synim i tillë është karakteristik për brezin e këtij filozofi, ashtu sikurse për një numër piktorësh dhe shkrimtarësh bashkëkohorë. Ata dëshironin përpara së gjithash të shprehnin spontaneitetin e përvojës së brendshme, të mbaheshin të lidhur fort me të dhënat e drejtpërdrejta të ndërgjegjes dhe të mos e linin veten e tyre të ndikoheshin nga dituritë që ata mund të kishin nga gjeometria, fizika apo kimia. Kur uni, në vend që të ketë shqetësimin për të jetuar, merret me shqyrtimin e vetvetes, ai shndërrohet në diçka tjetër, ai projektohet jashtë vetes së tij. Ç'do të thotë kjo? Atëherë kur ne vëmë në praktikë atë që ne e quajmë zakonisht vëzhgim të vetvetes apo introspeksion, pra këtë metodë të psikologjisë që konsiston, për subjektin, në vëzhgimin e vetvetes, ne besojmë se jemi duke kapur të dhëna të drejtpërdrejta. Por kjo nuk është e vërtetë, thotë Bergsoni. Uni që vëzhgon vetveten projektohet menjëherë në një lloj hapësire të veçantë dhe atje kristalizon përvojat e veta të përjetuara sikur ato të ishin sende të ndodhura në një hapësirë psikologjike. Për shembull: ne i japim emra asaj që përjeton shpirti ynë: këto përjetime janë xhelozia ato simpatia, gëzimi apo nostalgjia etj. Mbresat dhe përjetimet janë të shënuara me anë të fjalëve ashtu sikurse objektet dhe janë lokalizuar në një lloj hapësire të përcaktuar. Kjo *hapësirë*, thotë Bergsoni, është në realitet ajo që ne e marrim për *kohën* tonë. Ne besojmë se ne vëzhgojmë veten tonë të ndodhur në kohë ku ndodhet përvoja jonë e përjetuar. Por në realitet, këtë kohë të përjetuar, ne e kemi transformuar në një hapësirë dhe ne e shqyrtojmë veten tonë në këtë

projeksion hapësinor. Është ajo që Bergsoni e quan hapësirë-kohë. Por kjo kohë e shndërruar në hapësirë është një paraqitje e rreme e kohës dhe është pikërisht në këtë kohë kaq të rreme që ne projektojmë elementët psikologjikë që na jep introspeksioni ynë, duke i bërë solide, duke iu dhënë emra, një peshë sasiore relative etj.

Por uni i vërtetë nuk vazhdon më pak, në fakt, të jetojë kohën e tij. Këtë kohë reale, të vërtetë, në përmasën e saj të thellë, Bergsoni e quan "rrjedhë e pastër kohore". Për atë që dëshiron të kapë mendimin e Bergsonit, është e domosdoshme të kuptohet kundërshtia që ai realizon ndërmjet "kohës së shndërruar në hapësirë", apo "hapësirë-kohë" dhe "rrjedhës së kulluar kohore".

Tek Bergsoni, ndërgjegjja ndahet pra në dy pjesë: nga njëra anë është zhvillimi i thellë i unit tim, në të cilin sundojnë cilësia dhe interioriteti, ku elementët ndërthuren me njëri-tjetrin dhe nuk pushojnë së qeni krijuesit e zgjatjes së kulluar kohore; nga ana tjetër është paraqitja hapësinore e këtij zhvillimi, e shpalosur në një kohë të rreme që në fakt nuk është ndonjë gjë më shumë sesa një hapësirë, ku për rrjedhojë sundojnë eksterioriteti, sasia dhe, në një formë të përgjithshme, gjithçka tjetër që përjashton shenjat dalluese të autenticitetit të unit tim të thellë. Kështu nga njëra anë, është thellësia cilësore ku çdo gjë përzihet dhe formohet në një proces krijues evolucioni -dhe nga ana tjetër, eksterioriteti sasior, në të cilën çdo gjë vjen njëra pas tjetrës, merr një emër, bëhet e matshme në mënyrë sasiore, me pak fjalë shndërrohet në objektivitet që karakterizon sendet. Bergsoni mbështetet tek të gjitha llojet e figurave për të shprehur këtë kontrast dhe, këto figura, janë një nga karakteristikat e veprës së tij. Ky mendimtar më shumë shprehet nëpërmjet figurave sesa nëpërmjet koncepteve. Ai ka nevojë për figurat me qëllim që t'u rezistojë paraqitjeve të ngurtësuara të unit të hapësirëzuar. Uni e konsideron veten e tij nëpërmjet një hapësirë-kohe që nuk është veçse një kohë e rreme, të cilën ai e quan gjithashtu "kohë homogjene". Përse përdoren këto terma? Sepse është pikërisht fakti i të qenit homogjen në të gjitha pikat e saj që karakterizon hapësirën. Dhe kur uni jep për veten e tij një paraqitje të jashtme, ai shpaloset në një kohë që ai ende e imagjinon si homogjene. Në të kundërt, në kohën e vërtetë, në rrjedhën kohore të thellë, nuk ka kurrë dy çaste të njëjta.

Bergsoni gjen mbështetje tek figura e mëposhtme: ne dëgjojmë një orë që bie, të themi, se ajo bie gjashtë herë. Ju dëgjoni gjashtë goditje që vijnë njëra pas tjetrës. Atëherë ju i paraqisni këto gjashtë goditje të orës, të ardhura njëra pas tjetrës në një kohë homogjene që asgjë nuk e dallon nga hapësira dhe ju i numëroni, duke konstatuar se ato janë gjashtë. Por uni i brendshëm nuk e përjeton aspak kështu ardhjen njëra pas tjetrës të të gjashtë goditjeve. Për unin e brendshëm, të gjashta goditjet e ziles përbëjnë një lloj melodie, çka do të thotë që e dyta ndryshon në mënyrë cilësore nga e para, thjesht për faktin që duke qenë e dyta ajo ndjek të parën dhe ndërgjegjja në mënyrë cilësore e përjeton cilësisht si të dytën; jo sepse ajo vendoset pas të parës, por sepse, është e dyta në kohën e përjetuar realisht; dhe e treta nuk është e njëjtë me të dytën, as e katërta me të tretën dhe kështu në vazhdim derisa të gjashta goditjet të shuhen, asnjëra nuk është identike me tjetrën dhe kështu të gjashta së bashku përbëjnë tërësinë e melodisë psikologjike të gjashtë tingëllimeve të ziles. Ose më mirë mund të thuhet: gjashtë këtu është një cilësi e melodisë dhe jo një shumë unitetesh të njëjta të mbledhura me njëra tjetrën në kohë-hapësirën.

Marrim edhe një figurë tjetër të Bergsonit. Ne kemi prirjen, lidhur me lëvizjen, të ngatërrojmë hapësirën e përshkruar përgjatë lëvizjes me vetë aktin e lëvizjes. Por Bergsoni na thotë se këtu bëhet fjalë për dy gjëra krejtësisht të ndryshme: hapësira e përshkruar është diçka që ka natyrë të jashtme: një pozicion i dhënë përafrohet me një pozicion tjetër. Marrim shigjetën e Zenonit. Hapësira e përshkruar është trajektorja e shigjetës. Atë mund ta matësh duke e marrë si diçka që ndodhet jashtë nesh. Por akti i lëvizjes, është ai që kryen shigjeta ndërkohë që ajo përshkruan hapësirën. Bergsoni atëherë përdor aporinë e Zenonit mbi lëvizjen. Dhe ai e hedh poshtë duke u mbështetur tek vrapimi i Akilit dhe i breshkës dhe duke treguar pikërisht që argumenti i Zenonit qëndron te ngatërrimi me njëri-tjetrin të aktit dhe të hapësirës së përshkruar. Po kështu mund të merrej në shqyrtim veprimi i ngritjes së krahut dhe të hapësirës së përshkruar në këtë rast: në eksterioritetin e hapësirës ju do të gjendeni përpara një numri të pafundmë pozicionesh, por për vështrimin e brendshëm akti i ngritjes së krahut është një e i pandarë.

Kështu Bergsoni arrin të dallojë dy llojet e shumësisë: një

shumësi sasiore që mund të numërohet dhe të vlerësohet me anën e një numri - dhe një shumësie sasiore. Shumësia sasiore përbëhet prej elementësh të dallueshëm, ajo përfshin unin sipërfaqësor dhe shprehet në një gjuhë abstrakte që zbatohet tek objektet. Në të kundërt, shumësia cilësore përmbledh të përjetuarit ose të vepruarit, unin e thellë që nuk mund të vëzhgohet, por që jeton. Për Bergsonin, ai është uni i vërtetë dhe kurrë uni që e paraqesin të shndërruar në diçka të eksteriorizuar. Në këtë unë ndodhet ajo që Bergsoni e quan liri.

Tani do të mund të kuptohet se si e koncepton Bergsoni problemin e lirisë dhe atë të përcaktueshmërisë. Parimi i përcaktueshmërisë në shkencë formulohet kështu: gjithçka ka një shkak dhe në të njëjtat kushte shkaqet e njëllojtë prodhojnë të njëjtat pasoja. Prej këndej, për Bergsonin, përcaktueshmëria është e vlefshme për kohën homogjene, kohën-hapësirë domethënë për eksterioritetin. Në të kundërt parimi i përcaktueshmërisë nuk mund të ketë më asnjë kuptim nëse bëhet fjalë për unin e thellë, për të cilin nuk duhet të ketë dy çaste të njëllojta. Nuk mund të ketë dy çaste të njëjta tek uni i thellë mbasi zgjatja e kulluar kohore nuk mund të ketë përsëritje të së njëjtës. Ne e kemi parë, tingëllima e dytë e ziles nuk mund të përjetohet nga uni i thellë si një përsëritje e së parës. Kështu pra, uni i thellë i shpëton përcaktueshmërisë. Për unin e thellë, parimi i ruajtjes së energjisë, i vlefshëm për të gjitha ligjet e hapësirës, nuk do të kishte kuptim, meqënëse ky un, si një zgjatje kohore e kulluar, është një proces krijues, që nuk bën veçse pasuron çdo çast të ri që i jepet për të jetuar.

Por ai që Bergsoni e quan një akt të lirë nuk është një veprim i çfarëdoshëm i kryer sikur të jetë pasojë e ndonjë nxitjeje të thjeshtë apo të ndonjë gjendjeje shpirtërore. Akti është i lirë atëherë kur ai është i prodhuar tërësisht nga uni i thellë. Ai është i prodhuar nga shumësia cilësore e zgjatjes së kulluar kohore, e cila në vetvete përmban gjithë të kaluarën e unit në tërësinë e saj. Kështu pra nëse ne jetojmë në zgjatjen kohore të kulluar dhe jo në hapësirë-kohën, në të cilën ne jemi të aftë të kryejmë një veprim të lirë - kjo do të thotë, në të vërtetë, se ne jemi të aftë të marrim një vendim në brendësinë e thellë të gjithë qenies sonë.

Tema e lirisë ndodhet në qendër të esesë së Bergsonit mbi "Të

dhënat e drejtpërdrejta të ndërgjegjes". Në të ai trajton lirinë si një akt të lirë të unit të thellë në kohëzgjatjen e kulluar.

Bergsoni është filozofi i intuitës. Vetë filozofia e tij është një filozofi intuitive. Intuita nis t'i imponohet atij nëpërmjet një habie: të gjitha shkencat janë me të vërtetë të admirueshme, por atyre u shpëton diçka thelbësore. Çfarë është kjo diçka "thelbësore", pyet ai dhe përse u shpëton atyre. Në këtë mënyrë ai mbërrin tek intuita mbi dallimin midis "hapësirë-kohës", përmasë në të cilën zhvillohen shkencat dhe të "kohëzgjatjes së kulluar", përmasë e lirisë njerëzore. Por përpara se të trajtohet teoria e intuitës, të cilën Bergsoni e zhvillon mbi të gjitha në veprën e tij më të njohur, Evolucioni Krijues, unë do të dëshiroja të komentoja shkurtimisht një vepër të mëparshme, të titulluar Materia dhe Kujtesa.

Tek Materia dhe Kujtesa shihet të shfaqet një subjekt i ri i habisë. Nëse duhet që të vihen në kundërshti rrënjësore kohë-hapësira e eksterioritetit dhe kohëzgjatja e kulluar e unit të thellë, si mund ta konceptojmë raportin midis trupit dhe shpirtit? Bergsoni rizbulon këtu problemin e dualizmit të shtruar nga Dekarti. Le të kujtohemi edhe njëherë, tek Dekarti problemi mbeti pa zgjidhje: sepse takimi i proceseve fizike dhe i proceseve psikike tek rruaza kryesore e shtyllës vertebrore nuk është unik.

Titulli i Bergsonit, Materia dhe Kujtesa, e nënvizon tashmë dualizmin e tij: materia i përket botës së hapësirës, të trupit dhe kujtesa i përket asaj të kohëzgjatjes së kulluar, të unit të thellë, pra të shpirtit, ku Bergsoni vendos lirinë. Sa më shumë që i kundërvihet e jashtmja së brendshmes, aq më shumë bëhet e vështirë shpjegimi i marrëdhënieve të trupit dhe të shpirtit.

Bergsoni niset nga një konceptim instrumental i trupit. Trupi është instrument i veprimit. Duke qenë instrument i veprimit, ai lejon të perceptohen sendet në atë mënyrë, që të mund të veprohet mbi to dhe t'i përdorë ato në procesin e veprimit. Por duke qenë instrument i veprimit trupi është në të njëjtën kohë një instrument thjeshtëzues dhe kufizues. Nëpërmjet tij ne përftojmë një perceptim të thjeshtëzuar dhe të kufizuar të sendeve, por një perceptim të përshtatshëm për veprimin në jetën praktike.

Për të ilustruar marrëdhëniet ndërmjet shpirtit dhe trupit,

Bergsoni përdor një skemë: le të marrim një kon, maja e të cilit qëndron mbi një sipërfaqe plan. Koni përfaqëson tërësinë e asaj që është e përjetuar në kohëzgjatjen e kulluar, në tërësinë e unit të thellë. Pkiërisht në pjesën që ndodhet lart, koni, i cili mbahet i mbahet në majën e tij, është më i gjerë dhe më i pasur. Atje ndodhet e ruajtur gjithçka që uni ka përjetuar gjatë kohëzgjatjes së tij, gjithçka që ai ka grumbulluar dhe shkrirë bashkë, gjithçka që përbën tashmë pasurinë dhe thelbin e tij. Në të kundërt maja e konit takon sipërfaqen e planit që, në këtë figurë përfaqëson hapësirën, domethënë të tanishmen e jashtme, vendin e veprimit mbi realitetin e jashtëm. Kur ne vëmë në përdorim trupin tonë për të ndryshuar sendet që janë vendosur njëri pranë tjetrit në hapësirë, aksioni ynë nuk është kthyer drejt botës së brendshme, por drejt asaj që mbush hapësirën në vendin ku ne ndodhemi, me anë të trupit tonë.

Duket qartë se ajo që mbush pjesën e sipërme të konit mund të veprojë drejtpërdrejt pak a shumë mbi atë ku është vendosur maja e tij, atje ku ajo takon realitetin hapësinor. Ajo që gjendet në pjesën e sipërme të konit, e cila mbetet krejtësisht e painteresuar mbi efikasitetin e drejtpërdrejtë të veprimit të saj dhe që nuk ka të bëjë fare me veprimin aktual, Bergsoni e quan kujtim të kulluar. Kujtimi i kulluar ndodhet në thellësitë e kujtesës që përbën unin e thellë dhe është ajo që është më pak e varur nga trupi. Përkundrazi, trupi gjendet në majën e konit, atje ku ne ndodhemi në hapësirën e botës së jashtme dhe ku për ne është e pamundur që të veprojmë. Tek trupi ndodhet një organ shumë special, që quhet tru dhe që ka për detyrë të thërrasë, nga thellësitë e unit, atje ku ato ndodhen, kujtimet e kulluara, ato që janë të nevojshme për veprimin, për t'i aktualizuar në ndërgjegje. Truri gjendet në trup, pra tek maja e konit, i zhytur në realitetin hapësinor dhe në kontakt me botën e jashtme. Thënë ndryshe: koni si tërësi e kujtesës aktuale dhe virtuale, bëhet përherë e më i ngushtë sa më shumë të zbritet poshtë drejt majës së tij të mprehtë, në të cilën ndodhet truri. Sipas Bergsonit, truri nuk është aspak pra organi që përmban të gjithë kujtesën, me të gjithë masën e kujtimeve, përkundrazi është organi i harresës apo i zgjedhjes së kujtimeve të tanishme, organ që zgjedh, në kujtesën e pasur të unit të thellë, atë që aktualisht mund të jetë e nevojshme në kuadrin e një veprim efikas. Një organ i tillë përzgjedhës është për ne i

domosdoshëm: po të ishim të mbuluar nga tërësia e kujtimeve tona, ne do të ishim të paaftë për të vepruar. Truri është pra në shërbim të veprimit. Ai na lejon ne të veprojmë duke na siguruar harresën dhe kujtimin, përzgjedhjen dhe thirrjen e tyre.

Por nëse konceptohen kështu marrëdhëniet ndërmjet kujtesës dhe trurit, problemi i raportit ndërmjet shpirtit dhe trupit, siç është ai pavdekshmërisë të shpirtit, shtrohet krejtësisht ndryshe nga sa kjo bëhet zakonisht. Nuk është aspak e vërtetë - sikurse përpiqen ta përfytyrojnë në vizionin materialist të botës-që truri "përmban" kohëzgjatjen e kulluar të subjektit. Shpirti nuk varet aspak nga truri. Përmbajtja e kohëzgjatjes së kulluar tërësia e të gjitha kujtimeve, shpirti në përgjithësi është tashmë i pavarur nga truri, pra nga trupi. Bëhet pra e mundshme të pohohet pavdekshmëria e tij. Nuk ka më asnjë arsye të besosh që shpirti humbet bashkë me trupin. Pavdekshmëria bëhet tani më e pranueshme, si me thënë, më natyrore. Nëpërmjet vdekjes së trupit, shpirti nuk pëson gjë tjetër veçse humbet mundësinë për të vepruar në mënyrë efikase në hapësirë.

Nëse përafrojmë tani të dy veprat për të cilat sapo folëm, do shohim që pika e nisjes e Bergsonit ka qenë paraqitja krejt e veçantë e lirisë, e veprimit të lirë. Për të, nuk bëhet aspak fjalë, siç ishte rasti tek Dekarti, për një dekret të vullnetit. Uni i thellë, liria e tij dhe vetë veprimi i lirë, rrjedhin, si me thënë nga një lloj "rritje vegjetative-shpirtërore", nëse do të na ishte e mundur që t'i përafronin të dyja termat. Ajo që është thelbësore, është vazhdimësia e një procesit të ndryshimit, pa ndërprerje, pa çarje të ndërmjetme. Teoria bergsoniane e kohëzgjatjes së kulluar, e unit të thellë, kërkon një zhvillim të vazhdueshëm të ndërgjegjes së vetvetes, asaj më të thellës, atje ku veprimi i lirë gjallon nga vetvetja. Në të, në thellësi, ka diçka që e bën të ngjashëm mendimin e Bergsonit me rrjedhën voluntariste të mendimit lindor. Evolucioni Krijues është titulli i veprës më të famshme të Bergsonit, të botuar më 1907. Nëse në rastin e Bergsonit, ne i trajtojmë veprat e tij një e nga një, më së pari kjo ndodh sepse ai ka shkruar një numër të vogël librash dhe sepse secili prej tyre trajton një fushë të veçantë. Dhe megjithatë ka një unitet të thellë ndërmjet veprave të tij, nga fakti se interpretimi bëhet gjithmonë duke u nisur nga një çift

termash të kundërt siç janë hapësirë-koha dhe kohëzgjatja e kulluar apo materia dhe kujtesa.

Çfarë mund të themi lidhur me Evolucionin Krijues? Kjo vepër merret me problemet e jetës. Bergsoni habitet përpara së gjallës, përpara larmisë fantastike dhe të admirueshme të llojeve të gjalla dhe përpara aftësisë së tyre për t'u përshtatur në përputhje me nevojat e tyre jetësore. Kjo habi është ndër të tjera, e shprehur në mënyrë të vazhdueshme përgjatë historisë së mendimit njerëzor - dhe megjithë përparimet vendimtare të mikrobiologjisë të kohës moderne, habia vazhdon të mbetet. Vetë Zhak Mono, që është përpjekur, në kohën tonë, të shpjegojë shfaqjen dhe përshtatjen e llojeve vetëm nëpërmjet mekanizmave të rastësisë dhe të domosdoshmërisë, nuk ka mundur kurrë ta mposhtë habinë e vet.

Por Bergsoni habitet edhe më shumë për paaftësinë tonë për të kuptuar atë që përbën thelbin e kësaj jete pafundësisht krijuese. Ndërkaq ne jemi qenie të gjalla dhe biologjia nuk pushon së zhvilluari, megjithatë ne nuk kuptojmë asgjë nga jeta si një evolucion krijues. Me thënë të vërtetën, ne arrijmë disa rezultate, ne arrijmë të kapim mekanizmat biologjikë dhe kështu me radhë. Por pjesa tjetër mbetet një mister. Përse?

Në çka shkruan Bergsoni për problemin e jetës, ne rigjejmë kundërveprimin e tij ndaj pozitivizmit që sundonte në atë kohë. Shkenca pozitive nisej nga parimi sipas të cilit çdo shpjegim shkencor do të ishte i vlefshëm vetëm me kusht që të kishte një natyrë mekaniciste. Kjo gjë nënkupton se të gjitha fenomenet zhvillohen në nivelin ku sundon shkakësia dhe e vetmja mënyrë për të shpjeguar në mënyrë të vlefshme ardhjen e tyre njëra pas tjetrës është ajo që mbështetet në mekanizmat në bazë të të cilëve lidhen në një zinxhir të vetëm shkaqet dhe pasojat.

Më lart ne kemi pasur tashmë rastin t'i kundërvëmë me njëri tjetrin shpjegimet nëpërmjet shkaqeve dhe shpjegimet me anë të qëllimeve. Në marrëdhënien shkakësore, ajo që ndodh "më parë" përcakton atë që ndodh "më pas". Rrjedhoja logjike e kësaj mënyre mekaniciste-shkakësore të të menduarit, e zbatuar në prejardhjen e llojeve të gjalla, është se kërkuesi ndodhet në një situatë paradoksale: atij i duhet përherë të zbatojë më të paktën tek më e shumta. Në mënyrë të natyrshme kërkuesi niset nga organizmat më

të thjeshtë, nga ato ku jeta është edhe më afër se kudo me materien inerte dhe ai përpiqet të shpjegojë, nisur nga kjo, për shfaqjen e llojeve më të larta dhe përherë e më shumë komplekse. Shkenca pozitiviste e dënon veten e saj duke u vënë përpara zgjidhjes së kësaj vështirësie themelore.

Shpjegimi i kundërt, nëpërmjet qëllimeve, apo finalist, mund të konceptohet në dy mënyra të ndryshme. Njëri mbështetet mbi bindjen se gjithçka ndodh sipas një plani të paracaktuar. Ekziston një qenie e gjithëfuqishme apo një Providencë që njeh pikën përfundimtare të procesit të ndryshimit dhe që e nënshtron gjithë evolucionin ndaj një skice që përfshin gjithçka. I gjithë evolucioni, ashtu sikurse zhvillohet në të vërtetë, shpjegohet nëpërmjet qëllimit për të duhet arritur. Është qëllimi që zotëron gjithandej, është ai që përcakton gjithçka tjetër që e paraprin. Kjo është skema e causa finalis, të shkakut final, për të cilin ne tashmë kemi folur.

Bergsoni gjithashtu hedh poshtë edhe shkakësinë mekaniciste të shkencës pozitiviste sikurse edhe finalitetin thuajse teologjik. Përse? Sepse, siç pohon ai, të dy tipat e shpjegimit, nisen secili nga një skemë e përfunduar. Mekanizmi shkakësor parakupton se nuk ekzistojnë veçse procese mekanike dhe që nuk ka krijues askund. Dhe finalizmi, nga ana e tij, nuk pranon veçse një plan të fiksuar qysh më parë, në atë mënyrë që gjithçka është e përcaktuar dhe, pra, e dhënë që më parë, aq shumë saqë në thelb ai nuk është veçse një mekanizëm i transformuar, duke përjashtuar çdo proces krijues.

Por Bergsoni e hedh poshtë tërësisht paraqitjet e fiksuara qysh më parë. Ai është mbrojtësi i gjithçkaje që është në kulmin e evolucionit të vet. Ne tashmë e kemi parë, lidhur me kohën dhe me lirinë, se si uni i thellë në sytë e tij është i gatshëm të krijohet nga vetvetja gjatë kohëzgjatjes së tij të kulluar.

Po kështu tek Materia dhe Kujtesa, veprimi shihet si të jetë rishpikur nga subjekti që nuk pushon, sipas rrethanave, të aktualizojë duke u nisur nga masa e kujtesës, kujtimet e nevojshme. Një gjë e tillë ndodh edhe tek Evolucioni Krijues. Bergsoni nuk pranon asnjë plan të vendosur qysh më parë, asnjë qëllim të konsoliduar që më parë, asnjë mekanizëm automatik. Ai dëshiron ta kuptojë jetën si një krijim i vazhdueshëm, pa fund. Këtu është fjala për ta konceptuar në një mënyrë tjetër finalitetin, që nuk

nënkupton më njohjen e një rezultati përfundimtar që duhet arritur, pra dhe gjithë rrugës që të çon atje, por të paraqitjes së një force rrënjësisht krijuese. Bergsoni e quan këtë: hov jetësor. I tillë është koncepti më i famshëm i filozofisë së tij. Fjala "hov" nënkupton gjallimin e një force të aftë për një rifillim përherë të ri. Në çdo çast qenia e gjallë është e aftë për një nxitje krijuese që e përpunon si me thënë materien në kuadrin e një qëllimi për t'u arritur - por pa paraqitjen paraekzistuese të një rezultati që duhet të arrihet.

Bergsoni sjell një shembull: syrin. Syrin mund ta ndash në pjesët e tij përbërëse për të provuar se si funksionojnë ato në atë mënyrë që e lejojnë qenien e gjallë të shohë. Një kërkim i tillë shkencor çon në një interpretim mekanicist të jetës. Mundet edhe të pranohet se një Zot vigjëlues ka dashur që llojet e gjalla të përftojnë aftësinë e mrekullueshme të të parit dhe që për këtë qëllim, i ka pajisur ato me mekanizma që lejojnë të shohin.

Por Bergsoni nuk pranon as njërin as edhe tjetrin konceptim. Nëse nuk pranohet që në realizimin e procesit të të parit të futet nocioni i finalitetit, suksesi i organit "sy" mbetet diçka misterioze për çdo konceptim mekanicist. Syri nuk është një sy veçse në lidhje me "të parit". Por ky sy nuk është konceptuar, planifikuar, përbërë, qysh më parë dhe nga jashtë, me të gjithë kompleksitetin e tij, për t'i shërbyer të parit, ashtu sikurse ne do ta realizonim nëpërmjet teknikës. Duke synuar "të parit", syri është një veprim, i thjeshtë dhe krijues i "hovit vital". Organi që bën të mundur të parit është një veprim i kristalizuar.

Le t'i referohemi edhe një herë lëvizjes së dorës sonë, që është krejt e thjeshtë, kur ne dëshirojmë të kapim një objekt. Nëse ne do të provonim ta zbërthenim këtë gjest të thjeshtë në pozicionet e tij të njëpasnjëshme dhe të dallonim proceset e ndryshme të muskujve dhe të nervave që prodhohen në trupin tonë, ai bëhet jashtëzakonisht i komplikuar. Në të dy rastet, si atëherë kur bëhet fjalë për syrin ashtu edhe për rastin e gjestit të dorës, ky është një veprim i thjeshtë i hovit jetësor apo i subjektit njerëzor që shfaqet si rezultat mekanicist i një procesi të komplikuar.

Dijetarët e sotëm, të zhytur në përparimet e biologjisë molekulare, pa dyshim që i mbajnë arsyetimet e Bergsonit si të kapërcyera. Megjithatë, mund, që ia vlen mundimi, për t'u përpjekur

"ta imitojmë" mendimin e tij, domethënë ta ripërjetojmë atë nga pikëpamja subjektive. Megjithëse sot konceptimet e tij kanë pësuar një eklips, patjetër do të vijë dita kur ato do të kenë për të luajtur sërishmi një rol nxitës dhe opinioni i tij themelor për jetën do të ndihmojë për të pasuruar imagjinatën intelektuale të kërkuesve. Në veprën e tij të famshme, Rastësia dhe Domosdoshmëria, Zhak Mono përdor konceptin e "teleonomisë". Kjo vjen nga fjala greke telos - që do të thotë: qëllim, çka e bën atë objektin e një synimi - dhe fjala greke nomos domethënë ligji. Termi "teleonomi" pra bashkon në një të vetme konceptin shkencor të ligjit me konceptin "vitalist" të qëllimit, të synimit. Me ndihmën e një koncepti të tillë hibrid që nga një pikëpamje logjike, përmban një lloj kontradikte bëhet e mundur në pamje të parë t'u shpëtohet disa antinomive. Unë jam e bindur se, pavarësisht nga shumë pohime të kundërta, biologjia aktuale nuk ka mundur të eliminojë tërësisht finalitetin, kaq shpesh të lënë mënjanë. Përballë koncepteve tek të cilët ajo ka zakonin të mbështetet - alfabet, mesazh, kod, deshifrim, etj. - nuk është bërë e mundur që edhe një herë të shtrohet pyetja: çfarë është një mesazh pa një autor dhe pa një qëllim? apo një alfabet i zbrazët nga çdo kuptim dhe i aftë për të qenë efikas vetëm në një drejtim?

I gjithë ky fjalor mbetet i shënuar dhe i ndikuar nga ideja e domethënies, e kuptimësisë, e qëllimit. Pikërisht fjalë të kësaj natyre e lejojnë biologjinë të pretendojë për të vënë në jetë përpjekje shkencore tërësisht të çliruar nga çdo gjurmë finaliteti. Mbetet për të shpresuar se do të dalë një filozof - që do të ishte njëkohësisht një biolog i madh - i aftë të ndriçojë me anë të një arsyetim me të vërtetë kritik, kuptimin e vërtetë dhe përmbajtjen e zbulimeve të mrekullueshme që bëhen tani në fushën e fenomeneve jetësore.

Habinë e Bergsonit e ka nxitur edhe diçka tjetër. Jeta, në sytë e tij, para së gjithash është krijimtari. Kështu njeriut i ka bërë më pak përshtypje shumëllojshmëria e pabesueshme dhe e larmishme që sundon në mbretërinë e së gjallës, sesa ajo që përsëritet atje në mënyrë të njëllojtë, gjë që, në njëfarë kuptimi, përfaqëson në sytë e tij një humbje të vlerave. Ajo që përsëritet së brendëshmi humbet një hov krijues. Ajo që mbetet e njëjtë me veten e vet vuan nga një lloj dobësie. Që këtej shtrohet pyetja: si ndodh që përgjithësisht ekzistojnë lloje? Ndaj këtyre problemeve, pikërisht biologjia

molekulare, ka dhënë përgjigje të mrekullueshme shkencore, të cilat Bergsoni nuk i pati njohur. Por arsyetimet e tij ruajnë megjithatë një përmbajtje filozofike. Në sytë e tij, nuk është lindja e llojeve të reja që duhet të na habisë, sepse hovi jetësor është në vetvete krijim dhe shpikje. Ajo që kërkon që të shpjegohet, është diçka krejt tjetër, përsëritja e së njëjtës. Përgjigjja e Bergsonit: nëse individët përsërisin veten në mënyrë të njëllojtë, kjo ndodh sepse materia është inerte. Hovi jetësor, që në njëfarë mënyre duhet ta aktualizojë fuqinë e tij krijuese duke e tejshkuar materien, shterohet gjatë kësaj përpjekjeje. Njëllojshmëria përsëritëse në brendësi të çdo lloji rrjedh pra, sipas Bergsonit, nga natyra inerte e materies. Pa të, nuk do të kishte pasur kurrë gjë tjetër veçse një krijim të ri e të parreshtur.

Lidhur me këtë çështje, le të ëndërrojmë për një çast për Thoma Akuinasin. Besoj se na kujtohet që sipas tij, duke filluar nga çasti kur llojet shprehen në nivelin e trupave, ato nënkuptojnë përsëritjen e individëve. Qenia njerëzore, sipas tij, ndodhet, në hierarkinë e llojeve, në kufijtë e materiales dhe të shpirtërores. Por përderisa ajo përbën një lloj të veçantë, ajo i përket ende fushës së trupave. Hierarkia e ëngjëjve, në të kundërt,, në cilindo nivel të saj nuk përbën veçse një ëngjëll unik, pa asnjë përsëritshmëri, çka bën që çdo ëngjëll të jetë absolutisht imaterial.

Në një kontekst krejtësisht të ndryshëm, ne gjejmë tek Bergsoni diçka të ngjashme. Për të dy mendimtarët materia është ajo që gjendet në origjinën e përsëritshmërisë; në të kundërt, hovi jetësor nënkupton unikalen, krijesën që është unike vazhdimisht.

Tek Bergsoni gjejmë edhe një lloj tjetër dualiteti të rëndësishëm që ka vlerë për ta zbuluar dhe për ta kuptuar. Hovi jetësor, që në origjinë është i përbashkët për të gjitha krijesat, është zhvilluar sipas dy drejtimeve të kundërta: sipas evolucionit të instinktit dhe sipas atij të inteligjencës.

Linja e evolucionit të instinktit e arrin pikën e vet kulmore tek insektet, ajo e inteligjencës tek njerëzit. Instinkti është një mënyrë ekzistence e hovit jetësor në saje të të cilit qenia e gjallë përshtatet në një mënyrë të sigurt, por të errët, me mjedisin e vet rrethues. Instinkti nuk gabon. Por ai nuk arrin të konceptojë aq shumë diçka çfarëdo qoftë ajo, që më parë. Ai nuk e shfaq që më parë, çfarë do ta kishte kërcënuar, as rezultatin që ai dëshiron të arrijë. Ai nuk bën

gjë tjetër veçse përshtatet me të dhënën e drejtpërdrejtë, ai ndjek të njëjtin proces përshtatjeje, të domosdoshëm për të kënaqur një nevojë që ai është i shtrënguar ta përmbushë. Kjo lloj përshtatje nuk realizohet me ndihmesën e mjeteve të jashtme, por me anën e organeve. Hovi jetësor i ka pajisur insektet me organe, të cilat i lejojnë ato të përshtaten, me një siguri të verbër, me kushtet e botës rrethuese. Instinkti jetësor, kjo formë e hovit jetësor, di të prodhojë, pa pasur nevojën e ndërgjegjes, organet e domosdoshme për të plotësuar nevojat jetësore.

Shumëllojshmëria e mrekullueshme e insekteve e ilustron, në mënyrë të habitshme, këtë aftësi jashtëzakonisht të komplikuar që ka instinkti për t'u përshtatur me rrethanat.

Nga ana tjetër, linja e përshtatjes së inteligjencës çon në lindjen e njerëzimit. Çfarë është kjo inteligjencë? Tek Bergsoni, kjo fjalë ka një kuptim shumë të saktësuar. Ndërsa instinkti krijon, me një siguri të verbër, organe në brendësi të trupit, inteligjenca vështron dhe kërkon përreth. Ajo nuk është e verbër, por nuk është as e sigurt; shpesh ajo gabohet. Ajo që krijon ajo nuk janë organet në brendësi të trupit, por vegla që duhet t'i shërbejnë së jashtmi.

Si shpikëse veglash, inteligjenca është në shërbim të njerëzve në mënyrë që ata të mundin të kënaqin nevojat e tyre; ajo pra është tërësisht praktike. Ajo përputhet me përkufizimin e njeriut si homo faber, si fabrikues veglash. Ndërkohë që instinkti nuk e njeh distancën, inteligjenca punon në distancë. Ajo di të konceptojë, të përfytyrojë, të planifikojë. Veglën e saj ajo e krijon nëpërmjet pjesësh dhe copash, me qëllim që ajo të shërbejë për atë qëllim që është krijuar, të realizojë atë që ka qenë konceptuar qysh më parë. Këtë herë bëhet fjalë për një shkak final të ndërgjegjshëm, që përcakton fabrikimin e veglës.

Kjo është arsyeja përse inteligjenca ndihet mirë vetëm atëherë kur ajo është në kontakt me materien inerte. Ndërsa instinkti nuk vepron veçse në fushën e së gjallës me që ai shpik organe, inteligjenca si fabrikuese veglash, operon me materien inerte, veglat e saj janë bërë me copëza të materies inerte. Ajo funksionon në përmasën hapësirë -kohë, të kohës të shprehur në hapësirë, proces që tanimë ne e njohim. Kjo e dhënë thelbësore përcakton në mënyre vendimtare marrëdhëniet e njerëzve me botën e jashtme.

Inteligjenca na shtyn t'i copëzojmë të gjitha të dhënat e realitetit duke formuar prej tyre sendet, në pjesëza pasive të cilat pastaj ne mund t'i riformojmë. Në një mënyre ose në një tjetër nevojat jetësore na çojnë drejt një rruge pa krye, na bëjnë - ne, qenieve të arsyeshme - të verbër dhe të pandjeshëm përballë pasurisë dhe konfuzionit të papërkufizueshëm të reales, na detyrojnë ta copëzojmë atë në elemente inerte të cilëve u japim emra të gatshëm, që dimë t'i përdorim me zotësi. Nëse ne do t'i referoheshim librit Materia dhe Kujtesa dhe të kujtoheshim për konin, maja e të cilit prek sipërfaqen, ne do të kuptonim se inteligjenca ndodhet fare afër kësaj maje, atje ku truri ushtron funksionet e tij të përzgjedhjes dhe të thirrjes së kujtimeve. Është ajo që përzgjedh këto kujtime për të bërë me to sende pa jetë, të eksteriorizuar në hapësirë, të vlefshme për t'i përdorur për nevojat tona.

E gjithë kjo ka të bëjë me jetën praktike dhe me shqetësimin për të mbijetuar. Në të kundërt, tek Bergsoni gjendet prirja e anasjelltë, ajo që na bën të kemi dëshirë të ngjitemi drejt bazës së gjerë të konit, të rigjejmë unitetin e kujtimeve në kohëzgjatjen e kulluar të unit të thellë, të rigjejmë cilësitë, marrëdhëniet që ato kanë ndërmjet tyre, ngjyrat, mjedisin e përjetuar. Le të mendojmë për Kurbenë, duke pikturuar gjatë gjithë ditës në fshat: dikush i kërkoi të dinte se çfarë kishte pikturuar dhe ai iu përgjigj se nuk e dinte. Kjo ndodhi sepse ai nuk kishte pikturuar një "subjekt" të dhënë, por vetëm ngjyra, tone, nuanca, marrëdhënie hijesh dhe dritash - shkurtimisht, cilësi.

Inteligjenca si prodhuese e veglave të bërë nga materia inerte e ka lejuar njerëzimin të mbijetojë ashtu sikurse insektet kanë mbijetuar në saje të instinktit. Inteligjenca, duke u varur nga instinkti, është po si ky i dyti, në shërbim të jetës.

A mbetet, megjithatë, një mundësi për të hyrë në ato realitete, për të cilat është folur dhe që praktikisht nuk janë drejtpërdrejt të domosdoshme?

Bergsoni shpjegon: inteligjenca dhe instinkti nuk kanë qenë të kundërvënë qysh në fillim. Në origjinë ata kanë qenë të bashkuar dhe ndërthureshin me njeri-tjetrin në hovin jetësor; dhe nga kjo origjinë u ka mbetur diçka e përbashkët. As instinkti e as inteligjenca nuk gjenden të ndarë në gjendje të kulluar. Gjithmonë

do gjenden gjurmë të instinktit tek inteligjenca dhe mbetje të inteligjencës tek instinkti. Kjo gjë nuk i pengon ata që të kenë thelbe të ndryshëm, megjithëse këto dy terma shënojnë më shumë tendenca sesa funksione të kryera.

Gjithçka që thamë e bëmë për të kuptuar më mirë përse Bergsoni i kundërvë ato në mënyrë aq rrënjësore. Midis krijimit të veglave organike, pra të organeve, nëpërmjet instinktit dhe fabrikimit të veglave inorganike, inteligjencës, hovi jetësor duhet të ketë nguruar, si ngurohet midis dy llojeve të ndryshme të veprimtarisë psikike. Lloji i parë, ai i instinktit me sigurinë e tij të verbër, garantonte një sukses të menjëhershëm, por me pasoja të kufizuara, për faktin se ai nuk iu bënte atyre asnjë ndryshim të mëtejshëm; lloji i dytë, ai i inteligjencës që vështron gjithandej dhe kërkon, nuk kishte siguri, mirëpo nëpërmjet shumëllojshmërisë të produkteve të veta ai lejonte të shpresohej për një përparim të pakufizuar.

Në më të shumtën e rasteve instinkti procedon në mënyrë të pandërgjegjshme, ashtu sikurse janë të pandërgjegjshëm veprimet që ne kryejmë thjesht për forcë zakoni. Atëherë do të mjaftonte të veprohej dhe nuk ka më vend për paraqitjen e këtij veprimi. Inteligjenca që vështron gjithandej, përkundrazi, mbështet, nga vetë fakti i pasigurisë në të cilën ndodhet, tek ndërgjegjja. Instinkti përdor një "njohje" të pandërgjegjshme që realizohet në veprim e sipër, ndërkaq që e gjitha kjo është e menduar në mënyrë të ndërgjegjshme nga inteligjenca. Bergsoni shkruan: "Ka gjëra që vetëm inteligjenca është e aftë t'i kërkojë, por që e lënë vetëm, ajo nuk do të mundej kurrë t'i gjente. Këto gjëra të kësaj natyre, instinkti do t'i kishte gjetur; por ai kurrë nuk do t'i kishte kërkuar." Cilat janë pra këto gjëra? Bëhet fjalë pikërisht për atë që është e gjallë tek e gjalla: për vetë jetën, për hovin jetësor.

Objekti i inteligjencës janë trupat solide, të paorganizuar. Aftësia e saj e brendshme është dekompozimi dhe riformimi i materies inerte; gjuha e saj është gati për të quajtur sendet dhe vetëm sendet. Ashtu siç e thotë Bergsoni, inteligjenca karakterizohet nga një "moskuptim natyror i jetës".

Në të kundërt instinkti bashkëjeton në mënyrë të natyrshme me formën e jetës. Ai vepron në mënyrë spontane dhe organike. Nëse

ai do të ishte i pajisur me ndërgjegje, i aftë të fliste, ai do të na zbulonte sekretet e jetës. Por ai është i paaftë të imitojë inteligjencën dhe të njohë në largësi, nga jashtë, me ndihmën e fjalëve të lidhura me sendet. Sipas Bergsonit, ai është "simpati". Ky term këtu duhet marrë në kuptimin e tij etimologjik: "të ndjesh apo të vuash për - t'u njehsuar me një qenie, për ta njohur atë së brendëshmi. Instinkti e njeh të gjallën duke u njehsuar me të. Inteligjenca, ajo, na jep nëpërmjet shkencave sekretin e proceseve fizike - nga jashtë, në largësi. Ajo na ndihmon të kuptojmë të gjallën duke e dekompozuar, ende së jashtmi, në pjesë inerte.

Ne do të donim të futeshim nëpërmjet njohjes në sekretet e jetës, atje ku instinkti ndodhet në vendin e tij. Por instinkti, i përthithur nga veprimtaria e jetës, nuk mund të bëjë tjetër veçse ta shfaqë në veprim atë që ai di. Ai është i paaftë të na e thotë.

Kështu ne ndeshim edhe një koncept tjetër qendror të filozofisë bergsoniane: intuitën. I tillë është emri i instinktit atëherë kur ai arrin të "shkëputet nga vetë aktiviteti i tij" dhe kur bëhet i aftë të mendojë për objektin e tij dhe ta zgjerojë atë pa kufizime.

A është i aftë instinkti për këtë? Me fjalë të tjera: a mund të ekzistojë intuita? Kjo nuk është e pamundur, përgjigjet Bergsoni, meqë disa artistë, për shembull janë të aftë të provojnë një simpati estetike që iu lejon të kapin unitetin e brendshëm të modelit të tyre. Bergsoni mendon se një simpati e këtij lloji, nëse do të mund t'ia shtrinim përmbajtjen, do të ishte e aftë të bashkohej me vetë jetën si të tillë. Të paktën ajo do të mundej të ndriçonte në mënyrë të qartë pamjaftueshmëritë e inteligjencës dhe t'i nxiste kështu shpirtrat të futeshin në fushën e së gjallës, ku çdo gjë është në ndërthurje me të tjerat në një rrjedhë krijuese pa fund.

Megjithatë, ky sukses i intuitës nuk do të kthehej në një fitore të thjeshtë mbi inteligjencën: kjo do të kishte pjesën e saj, sepse pa të instinkti do të mbetej i mbyllur në aktivitetin e tij praktik, të kufizuar dhe të pandërgjegjshëm.

Bergsoni nënvizon sesa e vështirë është për njeriun të çlirohet nga nevojat dhe nga interesat e tij praktike, nëpërmjet të cilave ai e sheh veten të ketë në shërbim njëherësh inteligjencën e tij mekaniciste dhe instinktin e vet të verbër, me qëllim që të arrijë

njohjen e së gjallës, që nga ana e saj e bën të mundur këtë simpati të çinteresuar e cila quhet "intuitë". Për t'ia dalë mbanë duhet, si me thënë, të vihesh në kundërshtim me vetveten derisa të hapet një realitet tjetër dhe një njohje e një niveli tjetër.

E gjitha kjo a nuk na kujton historinë e të burgosurit në shpellën e Platonit? U desh që ky i burgosur të kthejë kurrizin botës së hijeve, parashikimeve kompetente që kishin të bënin me zëvendësimin e tyre, lidhur me të cilat shokët e tij jepnin prova të një zotësie të madhe, u desh që ai të shkëputej nga siguria e zakoneve të tij të përditshme, për të filluar të lëvizë drejt hyrjes në shpellë. Atje, përpara botës së Ideve, atij iu vranë sytë, saqë iu desh të ushtrohej duke vështruar hijet e tyre dhe reflekset e tyre në ujë përpara se të bëhej i aftë të përballonte pamjen e së mirës sovrane në vetvete. Por ai më së fundi u kthye në shpellë ku të gjithë u tallën me të paaftësinë dhe ngathtësinë që tregonte. I tillë do të mund të ishte fare mirë fati i atij që do të kishte arritur, me një përpjekje të madhe, të zotëronte intuitën. Nëpërmjet simpatisë ajo është e aftë të shkrijë tek vetja e saj natyrën e menjëhershme të instinktit dhe aftësinë njohëse të inteligjencës, çka i lejon ndërgjegjes të hapet ndaj thellësisë së jetës.

Njohja intuitive ka diçka mistike, nga fakti se ndarja subjekt-objekt atje ndodhet e kapërcyer: subjekti i njohjes njehsohet me qenien që është për t'u njohur - dhe sipas Bergsonit, është pikërisht kjo gjë që pasqyrohet në art.

Vepra e fundit e Bergsonit, të cilën ne vetëm sa do ta prekim, është Dy burimet e moralit dhe të fesë. Ky titull nuk na habit: ne e kemi parë se tek ai burimet janë gjithmonë të barabarta me numrin dy. Tek Eseja, ishin hapësirë - koha dhe kohëzgjatja e kulluar. Tek Evolucioni Krijues ishin instinkti dhe inteligjenca, sinteza e të cilëve do të lindte intuitën. Lidhur me moralin dhe me fenë, së fundi, Bergsoni zbulon sërishmi dy burime; ai, edhe një herë, vë ballë për ballë, atë që është e fiksuar dhe e hapësirizuar me atë që është e gjallë dhe krijuese.

Tek morali, Bergsoni dallon, në tërësi, atë që ai synon të fiksojë në mënyrë përfundimtare, parimet dhe rregullat; tek feja, ritet dhe ceremonitë. Nga ana tjetër, ai pranon se, tek njeri dhe tek tjetra, ka një forcë që është në veprim, e cila synon të shpërbëjë, të ndikojë,

të shkatërrojë gjithçka që ka qenë fiksuar, për t'i dhënë spiritualitetit të kulluar të qenies njerëzore lirinë e vet të plotë. Këtu hovi jetësor merr në njëfarë mënyre një rol hyjnor.

Po aq sa në shoqëritë njerëzore edhe në përvojën e individëve, morali si një krijimtari, përbën një burim të gjallë që tejshkon dhe kapërcen çdo moral të ngurtësuar dhe hovi jetësor vazhdon të veprojë në këtë krijim të rinovuar në mënyrë të parreshtur. Kështu është puna edhe me fenë: ajo institucionalizohet në struktura solide, statike, të përkryera - të cilat, veç të tjerave, Bergsoni i pranon pa nguruar se janë të ligjshme dhe të domosdoshme -, ajo duhet megjithatë të qëndrojë e gjallë, pra, të paraqitet, si strukturë dhe institucion, në rrjedhën e hovit krijues. Morali dhe feja, në mënyra të ndryshme i kërkojnë të dy elementët: parime solide, struktura dhe forma - dhe në të njëjtën kohë një "hov" që kapërcen gjithçka. Përtej subjektit moral që iu bindet parimeve, përtej subjektit fetar që e gjen vendin e tij në gjirin e një institucioni, ka një subjekt të lirë, që kapërcen çdo të dhënë të ngurtësuar një herë e mirë dhe që njehsohet me hovin jetësor, krijues në pafundësi.

Kështu, për Bergsonin, themeli i të gjithave është shpirti krijues, liria.

SOREN KIERKEGAARD
(1813-1855)

Karl Jaspersi shpesh e ka përafruar Kierkegaardin dhe Niçen. Ai i quante ata "përjashtime" dhe gjente, megjithë kundërshtitë që kishin me njëri-tjetrin, ngjashmëri me një domethënie të madhe. Që të dy kanë ushtruar një ndikim të madh mbi gjendjen shpirtërore të kohës sonë dhe, në njëfarë mënyre, vetë ata kanë kontribuar për ta krijuar këtë gjendje shpirtërore.

Kushdo që dëshiron sot "të filozofojë" seriozisht dhe t'u japë një përgjigje sfidave të kohës sonë duhet detyrimisht, sipas Jaspersit, të rijetojë në mënyrë të brendshme këtë gjendje shpirtërore që është gjendja jonë dhe ku Kierkegaardi dhe Niçja kanë ndikuar në mënyrë vendimtare.

Ne po fillojmë me Kierkegaardin. Për të, sikurse për Niçen, është e rëndësishme, më tepër se për mendimtarët më të vjetër, të dimë se cila ka qenë jeta e tij. Në këtë pikë shfaqet edhe një tipar tjetër i modernitetit: arsyetimi filozofik nuk mund të shihet më si i ndarë nga biografia e filozofëve. Niçja dhe Kierkegaardi e kanë përjetuar filozofinë e tyre dhe filozofia e tyre ka dalë nga jeta që ata kanë bërë. Por jo në një kuptim natyralist, sikur mendimi i tyre ka rrjedhur nga të dhënat shoqërore, politike, familjare të ekzistencës së tyre. Që të dy i përmbaheshin në mënyrë pasionante vërtetësisë dhe besueshmërisë të asaj që ata shprehnin. Që të dy e kishin tmerr retorikën e kotë, sidomos kur ajo shihej si një qëllim në vetvete. Edhe kur ndodhte që toni i tyre bëhej patetik, më të shumtën e rasteve kjo ndodhte pa dëshirën e tyre. Shpesh ata e kanë kthyer ironinë kundër vetes, duke i mbajtur arsyetimet larg jetës së tyre, sikur të kishte rrezik që ato të kompromentoheshin nga mungesat e ekzistencës së tyre. Pra, që të arrijmë t'i kuptojmë duhet të kemi njëfarë njohjeje të jetës së tyre.

Soren Kierkegaardi ishte danez. Ai lindi në Kopenhagë më

1813, dy vjet përpara rënies së Napoleonit. Ai vdiq më 1855, ndërkohë që nuk ishte më shumë se dyzetë e dy vjeç. I ati i tij nuk rreshti për asnjë çast së mbizotëruari skenën ku u zhvillua mendimi i Kierkegaardit. Tërë filozofia e tij të kujton një skenë: aty ndeshen shumë personazhe që ndërhyjnë në debate, diskutojnë ndërmjet tyre, kundërshtojnë njeri-tjetrin dhe, mbrapa të gjithëve, fshihet vetë Kierkegaardi. I ati ishte një njeri i rreptë, tepër melankolik dhe shumë autoritar. Në fillim ai pati sukses në punët e veta, pastaj u tërhoq krejtësisht për t'iu nënshtruar i tëri rregullave fetare skrupuloze dhe puritane. Jetonte në heshtje duke iu kushtuar studimeve. Ai u martua për të dytën herë me shërbyesen e tij, me të cilën pati shtatë fëmijë, nga të cilët vetëm dy arritën të jetonin.

Kur lindi Soreni, i ati ishte pesëdhjetë e gjashtë vjeç, gjë që e bëri Kierkegaardin të shihej si fëmija i një të moshuari dhe menjëherë mbi të rëndoi ajo hije si të kishte lindur, si të thuash, shpirtërisht i plakur. Që në fëmijëri ai prirej drejt mistifikimit. Soreni maskohej, fshihej, e ndryshohej. Ai prirej drejt asaj që më vonë u quajt të shprehurit e tërthortë, çka do të thotë se ai nuk i shprehte drejtpërdrejt ato që kishte për të thënë, por në mënyrë të tërthortë, me anën e një personazhi të sajuar. Ai pati diskutime të gjata me të atin dhe miqtë e vet. Ai tregon se një ditë i ati i tha: "I shkreti kalama, ti po shkon drejt një gjendjeje të pashpresë." Në këto fjalë ndjehet e gjithë atmosfera shtypëse në të cilën jetonte. Vetë Soreni ka thënë më vonë: "nëse një djalë është një pasqyrë në të cilën babai sheh veten e tij, babai është gjithashtu një pasqyrë në të cilën fëmija sheh vetveten." Kjo marrëdhënie kaq e ngushtë midis babait dhe djalit, nuk rreshti kurrë së rënduari mbi të. Në ndërgjegjen e tij, i ati, ka luajtur pa dyshim, rolin e një gjykatësi që nuk mund ta kënaqte asgjë. Përkundrazi Soreni nuk ka thënë asnjë fjalë për nënën e vet.

Imazhi i kristianizmit që i përcolli i ati ishte shumë i zymtë. Kristianizmi ishte për të thirrja e përjetshme e krimit të kryer nga njerëzit, të cilët kryqëzuan të Drejtin dhe të Shenjtin. Këtu ishte fjala kryesisht për kristianizmin e mëkatit fillestar dhe të kryqëzimit, sesa për atë të Shpëtimtarit dhe të ringjalljes. Më 1830, Soreni ishte shtatëmbëdhjetë vjeç. Ai u regjistrua si student në teologji në Universitetin e Kopenhagës. Kjo ishte dëshira e të atit të tij dhe

regjistrimi ishte një akt bindjeje. Dhjetë vjetët që pasuan, në jetën e tij përfaqësojnë një periudhë pa shumë rëndësi. Ai është një student gati amator. Ndjek vetëm leksionet që i pëlqejnë dhe ato në mënyrë të çrregullt; i veshur me elegancë, i pavarur nga familja e tij, ai bën pjesë në shoqërinë e disa të rinjve romantikë mes të cilëve ndodhet edhe Anderseni, përralltari i famshëm. Kjo kohë ka lënë gjurmë të ndjeshme në veprën e tij; por nën kotësinë e tij vërehet tashmë një shqetësim dhe frikë që ai përpiqet t'u shpëtojë. Fillon të interesohet për legjenda të vjetra, për romane kalorsiake, për përralla popullore dhe, në përgjithësi për letërsinë romantike dhe për hijet e saj mbrëmësore, të ngarkuara me një ndjenjë fajësie. Përpara tij hapen tashmë tre rrugë, të cilat do të luajnë një rol të rëndësishëm në veprën e vet: njëra është ajo e *kënaqësisë së panginjur*, e simbolizuar më vonë prej Don Zhuanit, që s'ngopet kurrë; e dyta është ajo *e dyshimit* që në sytë e tij do ta mishërojë Fausti; e treta, më së fundi është ajo *e dëshpërimit*.

Kështu, që në fillim, ai është i pushtuar nga dëshira e pangopur, dyshimi dhe dëshpërimi.

Kierkegaardi bie thellë në dashuri pas një vajze të re, Rexhina Olsen, e cila i dhuron dashurinë e saj. Forca e pasionit të tyre e bën të ngurojë, e shtyn të dyshojë: a ka të drejtë të dashurojë? Kjo dashuri, e parë nga larg ose me sytë e një tjetri, a do të ishte e pranueshme? Ai pyet veten: a e kishin urdhëruar të hidhte këtë hap? Më në fund, në shtator 1840, arrin të kërkojë dorën e Rexhinës për martesë, kërkesë që iu pranua. Tashmë ata janë të fejuar. Ajo është tetëmbëdhjetë vjeçe, ai ishte njëzeteshtatë. Që të nesërmen, ai mendon se ka bërë një hap të gabuar. Duket që është nga ata njerëz që nuk e durojnë dot kënaqësinë e zotërimit të një gjëje. Të dëshirosh, po; të zotërosh, jo. Ai zhytet në melankoli dhe në gjendje të paqëndrueshme shpirtërore; thellë ndjen nevojën për të shlyer një mëkat të vjetër. Ne nuk e dimë për çfarë mëkati bëhet fjalë: për një mëkat personal? Apo për mëkatin fillestar, apo edhe më tej, për një gabim misterioz të të atit, për të cilin ai shpesh i kishte folur?

Në të njëjtën kohë, jeta e tij fetare bëhet më e dendur. Tashmë, dy vjet përpara se të fejohej me Rexhinën ai kishte kaluar një krizë mistike gjatë së cilës, siç e ka treguar më vonë, provoi një gëzim të papërshkrueshëm. Po në të njëjtin vit, 1840, i ati vdiq pasi ishte

pajtuar plotësisht me të, në atë mënyrë saqë pati ndjenjën sikur, ndërmjet të atit të vdekur dhe atij duhej të kishte një lloj kontrate në saje të së cilës ai i detyrohej të atit për shumë gjëra.

Po atë vit, sipas vullnetit të të atit, ai dha provimet në teologji dhe në vitin 1841, mbrojti me sukses tezën e tij me titull: *Mbi konceptin e ironisë, duke iu referuar vazhdimisht Sokratit.* Ky titull ka shumë rëndësi: ironia luan një rol thelbësor në mënyrën e të shprehurit të Kierkegaardit. Pas një viti vuajtjesh dhe shqetësimesh ai i kthen Rexhinës unazën e saj të fejesës. Atëherë ajo mbajti një qëndrim të pazakontë për atë kohë: erdhi tek ai për t'i rënë në gjunjë për t'u bashkuar përsëri me të. Përgjigjja e Kierkegaardit ishte botimi i *Ditarit të një mashtruesi* (vepër e futur më pas në volumin e quajtur: *Alternativa*). Pa dyshim që ai e shkroi, me qëllim që Rexhina të shkëputej përfundimisht prej tij. Mashtruesi që del në skenë luan me ndjenjat e një vajze të re, me një stërhollim të jashtëzakonshëm estetik. Çdo veprim pasioni është në të njëjtën kohë një strategji e ftohtë, çdo gjest dhëmbshurie fsheh një shigjetë mizorie.

Ndarja ishte përfundimtare. Kierkegaardi niset për Berlin dhe, në 1843, Rexhina fejohet me A. W. Schlegel. Për Kierkegaardin plaga që kishte marrë nuk do të shërohej kurrë.

Alternativa u botua më 1843, përpara fejesë së Rexhinës, me pseudonim (shkrimet me pseudonime janë veç të tjerave, të zakonshëm tek autori Kierkegaard) dhe pati një sukses të madh. Pothuajse në të njëjtën kohë, por këtë herë me emrin e tij, botoi dy diskutime fetare. Këtu ne shohim personalitetin e dyfishtë të tij dhe kështu do të ndodhë edhe gjatë viteve të mëpastajmë: ai do të botonte në të njëjtën kohë si tekste jashtëzakonisht agresive kundër kristianizmit dhe Kishës, ashtu dhe diskutime me strukturë fetare.

Në veprat e tij themelore, si për shembull, *Thërrmijat filozofike* ose tek *Postscriptumi* i tij, ai trajton probleme filozofike dhe fetare tepër komplekse dhe të holla. Por në të njëjtën kohë ai shfaqet si një polemist i pamëshirshëm, duke u marrë me aq vrull me budallallëqet e kohës së tij saqë kryeredaktorit të revistës ku ai botonte iu desh t'ia mbathte dhe vetë revista u mbyll. Ai u drejtohet pa dyshim fakteve që nuk i njihte askush ose një sekreti të jetës së vet. Këtij sekreti kanë dashur t'i japin interpretime fiziologjike apo

psikologjike, madje edhe psikanalitike. Aspekti më interesant dhe pa dyshim më i rëndësishmi i këtij sekreti, ka mundësi të jetë ndjenja se ka një mision të veçantë për të përmbushur. Jo atë të një shefi apo të një reformatori, që do të ishte ndjekur pas nga një kope idiote. Jo: misioni i Kierkegaardit në ato kohë të një kristianizmi të lehtë, është të jetë një përjashtim i domosdoshëm, të jetë jo si e gjithë pjesa tjetër e kopesë, por të jetë misioni i një njeriu, detyra e të cilit është ta shkundë kristianizmin e dekristianizuar derisa ta shkëpusë nga kristianizmi pa Krishtin, t'i kujtojë atij se ç'është një fenomen me të vërtetë fetar dhe kërkesat absolute që rrjedhin prej këtej.

Dhe duhet thënë se Kierkegaardi ka jetuar me bindjen se ai e kishte të mishëruar këtë gjë, jo vetëm me fjalë, jo vetëm me shkrimet e tij, por edhe me veprimet e veta dhe, nëse do të ishte e domosdoshme ishte gati të bëhej martir.

Erdhi koha kur Kierkegaardi u fut përfundimisht në luftë kundër Kishës zyrtare protestante daneze. Ai kishte ruajtur njëfarë rezerve deri aty nga fillimi i vitit 1854, kur vdiq peshkopi i tij. Nderimi funebër iu bë nëpërmjet fjalës që mbajti pasardhësi i tij hegeliani Martensen, që e paraqiti të ndjerin si një dëshmitar të së Vërtetës. Kierkegaardi u revoltua nga kjo gjë: ç'do të thoshte kjo? Nuk ishte e mundur të ishe një dëshmitar i Krishtit duke u mbështetur në një bindje fetare që pak a shumë rridhte nga perspektivat dhe nga konceptet filozofike të Hegelit.

Një vit më vonë, Kierkegaardi sulmoi Martensenin me një seri pamfletesh të titulluara Çasti. Koncepti i *çastit* -tek i cili ne do të kthehemi më vonë - ka një rëndësi qendrore në mendimin e Kierkegaardit. Çasti pati nëntë numra. Kierkegaardi nënvizon atje domosdoshmërinë e ndarjes së Kishës nga shteti danez. Në sytë e tij qe e papranueshme që një prift të ishte njëkohësisht një nëpunës i integruar në një realitet që ishte i huaj për Ungjillin sa ishte edhe shteti. Numri i dytë i Çastit do të dilte kur Kierkegaardi, i këputur fare, u rrëzua në rrugë. E çuan në spital. Atje vdiq më 11 nëntor 1855, pasi nuk pranoi të merrte bekimin nga duart e një prifti-nëpunës. Bindjet e tij ishin aq të madhërishme saqë ai vazhdoi deri në pragun e vdekjes së tij t'i kthente ato në veprime.

Paralelisht me luftën e bërë gjatë gjithë jetës së tij dhe në veprat e tij, Kierkegaardi është autor veprash letrare, estetike, morale dhe filozofike që njohën një famë të madhe dhe ndikimi i të cilave është ende i gjallë edhe sot, siç janë *Alternativa, Postscriptum, Sëmundja vdekjeprurëse*, e cila trajton dëshpërimin dhe vepra të tjera. Ndër të tjera ai ka lënë një numër diskutimesh konstruktive, shkrime krejtësisht fetare në kuptimin e traditave të Kishës dhe një *Ditar* në të cilin vazhdon betejën ndaj vetvetes dhe përpiqet të ndriçojë problemet e veta.

Kierkegaardi e konsideron veten e tij dhe ai nuk e fsheh këtë, si një mendimtar "privat", duke nënvizuar kështu karakterin individual, të vetmuar të gjithçkaje që ka shkruar. Asnjë përgjithësim këtu nuk ka kuptim. Dhe megjithatë ai u drejtohet të tjerëve, jo për të propaganduar ndonjë kredo të përbashkët, por për t'i zgjuar ata, për t'i vënë përballë kërkesave fetare në radikalitetin e tyre ashtu sikurse feja i drejtohet thelbit unik dhe të vetmuar të çdo qenieje njerëzore.

Kierkegaardi pra është një mendimtar "privat". Dhe megjithatë ai trajtohet në më të shumtën e rasteve si një dishepull i Hegelit. Si mund të shpjegohet kjo?

Nga Hegeli ai ka huazuar diçka thelbësore: *dialektikën.* Por dialektika e tij, si dhe përdorimi që ai i bën asaj, është tërësisht e ndryshme nga ajo e Hegelit. Tek Hegeli, dialektika i lejon historisë universale të kapërcejë, të mbikalojë antitezat, kontradiktat, konfliktet e krijuara nga vetë historia universale. Hegeli është mendimtari i totalitetit që përfshin dhe pajton njeriun me sistemin e gjerë në gjirin e të cilit të gjitha etapat e historisë përfundojnë duke gjetur vendin e duhur të tyre, në atë mënyrë që e gjithë historia bëhet një lloj ceremonie gjigande e drejtuar nga rrathët e sistemit. Asgjë të tillë nuk ka te Kierkegaardi. Ai i kundërvihet me forcë Hegelit dhe e lufton me të gjitha forcat e tij. Dhe para së gjithash, është pikërisht sistemi që ai s'pranon tek Hegeli, sistemi që në sytë e tij nuk është veçse një ikje nga bota, një mënyrë për të gjetur strehë tek totaliteti, tek e përgjithshmja, që e pengon këdo për t'u bërë një qenie krejtësisht individuale dhe absolute. Kierkegaardi bën pra, pikërisht të kundërtën e asaj që kërkon Hegeli. Nëse Hegeli arriti të thotë se gjithçka që është reale është racionale dhe se gjithçka që është racionale është reale,

kjo do të thotë pra që ai pranonte kështu - përtej gjithë tmerreve të historisë, të cilat veç të tjerave ai nuk i merrte aspak lehtë -totalitetin si një realitet i përgjithshëm në saje të një qartësie racionale, e cila, duke shpjeguar gjithçka, zbërthente hollësisht realitetet e veçanta. Në sytë e Kierkegaardit, këtu pikërisht është nyja e deligjitimimit. Legjitimimi - thotë ai - kërkon që gjithsecili, me të vërtetë secili, të jetë ai vetë, në mënyrë absolute dhe të pakushtëzuar dhe të konsiderohet si i tillë. Nuk ka, sipas tij, asgjë - as edhe vetë historia universale në tërësinë e saj - ndaj së cilës individi duhet të jetë i nënshtruar. Ky, është sipas tij, edhe kuptimi i kristianizmit. Pra bëhet fjalë, sipas tij, përpara së gjithash, të jesh i sinqertë me vetveten dhe të pranohet natyra absolute e individuales. Por përderisa një sinqeritet tërësor nuk është i mundur nga ana njerëzore sepse ekzistojnë paradokse të subjektivitetit të cilave nuk mund t'iu shpëtosh, nuk ka veçse një mënyrë për të qenë i sinqertë, kjo është të vësh maska. Ata që pretendojnë se diskutimi i tyre është spontan dhe i drejtpërdrejtë janë gënjeshtarë - ose naivë që ende nuk kanë kaluar stadin e një lloj spontaneiteti të drejtpërdrejtë, kanë mbetur në një stad hipokrit që i lejon ata të mbrohen nga dëshpërimi. Për atë që e ka të qartë se në jetën njerëzore, të qenët subjekt, e bën të pamundur çdo lloj sinqeriteti, duhen nxjerrë të gjitha konkluzionet e duhura dhe duhet kërkuar ndihmesa e maskës, në *të shprehurit e tërthortë* të vetvetes. Kjo, në sytë e cilitdo qoftë, nuk paraqit një pamje mashtruese, nuk paraqit tjetër gjë veç vetvetes, domethënë merr të vetmen shprehje të mundshme.

Dhe megjithatë, Kierkegaardi i referohet autoritetit, *Fjalës së Zotit.* Sigurisht, këtu ka një paradoks. Të shënojmë kalimthi se ka mundësi që pikërisht nëpërmjet këtij paradoksi Kierkegaardi ta ketë impresionuar në mënyrë të fuqishme Teologun e madh protestant Kark Bart. Në qendër të gjithë teologjisë së tij, ai vinte besnikërinë e Fjalës së Zotit, me përpjekjen për ta kuptuar këtë Fjalë në kuptimin më të drejtpërdrejtë të saj.

Kierkegaardi dëshiron sundimin e Fjalës së Zotit. Për ta kuptuar se cili është autoriteti i tij, duhet të angazhohemi me të vërtetë në leximin e veprës së tij. Ndër të tjera ai është jo vetëm një mendimtar i thellë, por është gjithashtu një shkrimtar i madh dhe, shpesh, poet. Një poet i një lloji të veçantë. Stili i tij në përgjithësi është i thyer, i

ashpër, shumë abstrakt, por herë-herë konkret, lirik, ai ka një maturi të vetëpërmbajtur që është karakteristikë për të. Ai e vetëpërmban hovin e tij, pa treguar as më të voglën dobësi ose tërhiqet drejt një të shprehuri të tërthortë ose ironik. Ai është i aftë t'i thotë gjërat më të thella me një imtësi të tejskajshme nëpërmjet termash të ngjeshura dhe të prera. Duhet të mësohesh me stilin e tij; për të kuptuar këtë do të mjaftonte të lexoheshin vetëm disa faqe, të cilat tregojnë më mirë sesa mund ta them këtu, se cili ishte dhe përse flet ai. Veç të tjerave këtu kemi të bëjmë me një tipar që është i përbashkët me Niçen.

Çasti. I tillë nuk është vetëm titulli i një pamfleti. Është gjithashtu një koncept qendror në arsenalin në të cilin u mbështet Kierkegaardi në luftën e tij kundër Hegelit. Hegeli siç e kemi parë, kërkon një zgjidhje ose një kuptim për gjithçka që ka ndodhur përgjatë historisë, për historinë në tërësinë e saj. Gjithçka që ekziston duhet të gjejë në të vendin dhe justifikimin e vet. Në të kundërt, Kierkegaardi pohon jo vetëm vlerën absolute të çdo individi, të subjektivitetit individual, por edhe vetë të çdo çasti të përjetuar. Ne këtu shohim të shfaqet diçka e rëndësishme, që do të luajë një rol vendimtar në historinë e mendimit filozofik, rryma që në gjermanisht e kanë quajtur *Existenzphilosophie* dhe *existentialisme* në frëngjisht.

Çfarë është *ekzistenca?* Për Kierkegaardin ajo lidhet me shfaqjen e lirisë së përgjegjshme të një subjekti. Një shembull për të ilustruar këtë koncept: duke i parë së jashtmi sendet është e mundur, të shohësh ujin të rrjedhë, degët e pemëve të bien, një njeri të kryejë një veprim - dhe e gjitha kjo të ndodhë në të njëjtën kohë, pavarësisht se bëhet fjalë për ujin që rrjedh, për degët që bien, për njeriun që kryen një veprim. Por veprimi i kryer lirisht nga njeriu nuk mund të rrjedhë nga ajo çka ndodhur më përpara në këtë kohë, që është e përbashkët për natyrën dhe për njeriun që vepron. Veprimi i njeriut realizohet nga ajo që ka ndodhur në zemër të subjektivitetit dhe kjo është arsyeja përse ai merr përgjegjësi mbi vete. Duke vepruar, ai nuk e lë veten të zhytet në serinë e shkaqeve dhe të pasojave, ai në vetvete nuk është thjesht një pasojë e diçkaje tjetër, por ai bëhet një lloj fillimi absolut. Ai, në kontekstin e shkaqeve dhe të pasojave, fut veprimin e tij të lirë që ka një origjinë të ndryshme, kryen një ndarje, që ekzistencializmi, ose filozofia e ekzistencës e quan çarje

ekzistenciale.

Në këtë mënyrë Kierkekaardit termi "ekzistencë" i vjen me një domethënie të përcaktuar. Është ai që i ka dhënë atij këtë kuptim. Qysh atëherë folja "të ekzistosh" në filozofi ka marrë një domethënie të re. Ajo nuk do të thotë më: prani e diçkaje në realitet. Duhet të kthehesh në etimologjinë e saj, siç bën Hajdegeri: : *ek - sistere* do të thotë: të shfaqesh përmbi magmën e sendeve, të shkaktosh një çarje, të mos jesh i prejardhur nga një vazhdueshmëri e njëllojtë.

Një çarje e tillë ekzistenciale prodhohet gjatë marrjes së një vendimi të lirë, një veprimi nëpërmjet të cilit ai aktualizohet, bëhet i pranishëm duke *tejshkuar* kohën e vazhdueshme, duke e "përshkuar" atë. Është pikërisht kjo gjë që Kierkegaardi e quan çast. Çasti këtu nuk është, pra, ai limit midis së shkuarës dhe të ardhmes për të cilin shqetësohej aq shumë Shën Agustini dhe që e linte të habitur ndërkohë që zbulonte se ne jemi të gjithë brenda kohës dhe megjithatë e kaluara nuk është më, e ardhmja nuk është ende, ndërsa e tanishmja është asgjë ose, e shumta një kufi midis dy asgjëve. Po aq i drejtë sa është përfundimi se nuk ka kohë, po aq është e vërtetë se ne jemi gjithmonë në kohë.

Tek Kierkegaardi ndodh ndryshe, megjithëse ka një ngjashmëri të thellë me sa u tha më sipër. Nocioni i kohës tek Kierkegaardi nuk është shqyrtuar në vetvete, por në lidhje me subjektin ekzistencial që *përcaktohet* në kohë dhe, që për rrjedhojë, *vepron* në kohë: nëpërmjet kësaj çarjeje subjekti "përshkon" kohën. Veprimi i tij nga rezultatet që sjell është empirik: pasojat e veprimit të tij ndodhen në nivelin e përvojës së zakonshme, në kohën vulgare, por veprimi që është kryer nuk është empirik, ai nuk është "në" kohë, por ai e përshkon atë: ky është *çasti*.

Të dy konceptet, ai i ekzistencës dhe ai i kohës, ashtu siç i kupton Kierkegaardi, janë të pandashëm dhe ata mund të na ndihmojnë të kapim si i kundërvihet Kierkegaardi Hegelit. Ai i përdor këto koncepte për të nënvizuar realitetin absolut, të përpiktë, atë që çdo herë është i papërsëritshëm dhe, pra, i pareduktueshëm tek ajo që mund të përthithet nga një sistem tërësor, i cili është i aftë ta nënshtrojë, ta shndërrojë në diçka relative. Çfarë marrëdhëniesh ka pra midis këtyre dy koncepteve të krishterimit? Shpesh Kierkegaardi e quan priftin "Paradoksi". *Ose*

është ai që përbën Paradoksin ose është Kryqi.

Kryqi është prerja e dy dimensioneve. Çasti, kjo çarje ekzistenciale e kohës nëpërmjet një lirie, mund të jetë e përfaqësuar me anë të një kryqi: koha është elementi horizontal në të cilin lidhen si një zinxhir shkaqet dhe pasojat, elementi vertikal, është çarja që prodhohet. Krishti është çarja e kohës historike dhe pra, Paradoksi, nëpërmjet të cilit përjetësia, ndërhyn për ta ndarë vazhdimësinë e kohës empirike. Ka pra një ngjashmëri midis shfaqjes së përjetësisë, nëpërmjet personit të Krishtit, në kohë dhe shfaqjes së lirisë, të një subjektiviteti ekzistencial, në kohë.

Për Kierkegaardin, Krishti është vetë paradoksi absolut. Çfarë është një paradoks? Zakonisht është një gjykim në vetvete kontradiktor të cilin arsyetimi nuk mundet ta pranojë si të tillë, ashtu lehtë-lehtë. Një paradoks dallohet nga një kontradiktë logjike prej faktit se kjo e fundit është një gabim i arsyetimit, ndërsa paradoksi nuk e lejon veten të reduktohet tek arsyetimi dhe operacionet e tij. Të thuash se Krishti është paradoksi absolut do të thotë se Krishti nuk pranon asnjë provë të natyrës kontradiktore të tij; asnjë provë, as edhe një hedhje poshtë nuk do të arrinte deri tek ai dhe, për rrjedhojë, nuk do të kishim mundësi që të kishim për të çfarëdolloj njohurie sikurse edhe për vetë Zotin. Tek Kierkegaardi ka një lloj teologjie negative, pikërisht për aq sa ai nxjerr në dritë arsyet për të cilat nuk mund të ketë teologji.

Kjo paraqitje e Krishtit si një Paradoks që *pret* kohën siç bën subjekti absolut i një subjekti, tek Kierkegaardi është vendimtare dhe plot me pasoja. Për shembull, ai nënvizon, se në sytë e tij, dishepujt e parë të Krishtit nuk ishin më të afërt me të sepse kanë qenë bashkëkohës nga sa mund të jetë në çdo epokë, një subjekt që ndjek Krishtin. Le të përpiqemi të kuptojmë këtë: ashtu sikurse Krishti fut një çarje brenda kohës, ai që nëpërmjet vendimit të tij shpirtëror apo moral, kryen të njëjtën çarje bëhet bashkëkohor me Krishtin në përjetësinë e çastit me ndihmën e veprimit apo të bindjeve të tij. Mund që ai ka më shumë të drejtë të jetë i tillë dhe se ata që kanë jetuar në mënyrë empirike në të njëjtën kohë me Krishtin. Kështu krijohet një bashkëkohësi tjetër, jo më në kohë por në përjetësi.

Akoma edhe një tjetër pikë e rëndësishme: në veprën e tij të titulluar *Postscriptum*, Kierkegaardi krahason rolin e luajtur nga *Sokrati* pranë dishepujve të tij me atë që ka luajtur *Krishti* me të tijët. Sipas Kierkegaardit, Sokrati ka qenë, si mësues, *rasti* që nxënësit e tij të zbulonin të vërtetën; ndërkohë që Krishti ka qenë zoti që përbënte vetë *thelbin* e kësaj të vërtete. Të provojmë edhe këtu ta kuptojmë atë për të cilën bëhet fjalë.

Më së pari duhet nënvizuar, se nëpërmjet këtij krahasimi, Kierkegaardi nuk ka aspak qëllimin që ta ulë Sokratin, për të cilin ushqente admirimin më të madh dhe për të cilin ka ditur të flasë me aq admirim. Sokrati është mësuesi që nuk do t'i mësojë nxënësit, por që dëshiron t'u tregojë metodën që do t'i lejonte ata të mësonin vetë. Madhështia e tij, është se nëpërmjet pyetjeve të tij ai i ndihmon nxënësit e vet ta kërkojnë të vërtetën dhe të gjejnë në vetvete - një të vërtetë që ka qenë tek ata më parë por që nuk dinin ta zbërthenin dhe që mbetej e pavarur nga jeta e tyre. Sokrati i drejton për ta njohur këtë të vërtetë të brendshme; pra ai është *rasti*, nxitja për këtë zbulim. Dhe që nga çasti kur nxënësit janë të aftë të gjejnë brenda vetes së tyre atë që është e vërtetë, ai mund të tërhiqet - çka edhe e ka bërë në të vërtetë. Këtu është madhështia e tij: ai nuk transmeton një doktrinë, ai nuk e sundon shpirtin e nxënësit, ai punon bashkë me të për ta bërë të zotin që ta kalojë mësuesin e tij. Kështu Kierkegaardi ka treguar se cili është thelbi më i thellë i pedagogjisë së tij.

Sipas Kierkegaardit, dallimi midis Sokratit dhe Krishtit, është se Krishti nuk bën vetëm mësimin e së vërtetës, por ai është vetë e vërteta. Prej këtij fakti hyn në lojë një përmasë e re: ajo e besimit. Krishti është e vërteta që ai mëson; ai është, siç thotë Kierkegaardi, vetë *Zoti*. Për këtë arsye atij i është ndaluar të tërhiqet dhe të zhduket. Ai nuk është si Sokrati, *një rast* për ta mësuar të vërtetën; ai është *Zoti*, për të cilin bëhet fjalë për ta gjetur, me qëllim që të jetohet me të.

Këtu shihet se ideja e së vërtetës, aq shpesh e vulgarizuar me lehtësi, është me një kompleksitet të pafund. Secili kujton se e di për çfarë bëhet fjalë. Qysh nga koha kur njeriu merret me filozofi, shkruhen libra të trashë për problemin e së vërtetës, kjo bëhet edhe sot dhe do të jetë e njëjta gjë nesër - pa e shterruar asnjëherë problemin. E vërteta është një koncept që nënkupton një unitet dhe,

që në të njëjtën kohë, "shumëzohet" sepse e vërteta aktualizohet në mënyra të ndryshme në nivele të ndryshme të qenies sonë dhe të mendimit tonë. Të gjitha këto nivele qëndrojnë së bashku, për aq sa uniteti është i siguruar. Dhe megjithatë, për shkak të heterogjeneitetit të niveleve, prodhohet një mosvazhdimësi në brendësi të së vërtetës sipas natyrës së nivelit të marrë në shqyrtim: ajo që në një nivel përbën një të vërtetë, bëhet një gabim në një nivel tjetër, bile edhe gënjeshtër, sepse nuk njihet mënyra e qenies për të cilën bëhet fjalë. Këtu ka diçka që është vendimtare për t'u kuptuar.

Për Kierkegaardin është e domosdoshme të jesh i krishterë - dhe nga ana tjetër ai i përmbahet këtu kategorisë të së pamundshmes. Është e domosdoshme dhe e pamundur të jesh i krishterë. Askush nuk mund të jetë me të vërtetë i krishterë dhe, në sytë e Kierkegaardit, janë pikërisht nëpunësit e Kishës që përfaqësojnë profanuesit më të mëdhenj, ndërkohë që ata kanë bindjen se janë mishëruesit e krishterimit.

Pra krishterimi është njëherësh i domosdoshëm dhe i pamundur. Këtë përpjekje të teologjisë negative, Kierkegaardi ia detyron, pa dyshim, dialektikës së Hegelit, kësaj loje midis gjykimeve kontradiktore (tezë dhe antitezë), të cilat çojnë tek ai në një sintezë. Por te Kierkegaardi bëhet fjalë për një dialektikë negative, që nuk do të arrinte ta nxirrte në dritë thelbin nëpërmjet një sinteze apo nëpërmjet një pajtimi, por nëpërmjet një dështimi, një pamundësie, para së cilës ndodhet qenia njerëzore. Për të kapur kuptimin dhe përmbajtjen e kësaj "teologjie negative", duhet të lexohet traktati mbi dëshpërimin, që Kierkegaardi e ka titulluar *Sëmundja vdekjeprurëse*. Atje Kierkegaardi tregon se si shpirti mund të humbasë krejtësisht në një gjendje dëshpërimi. Por, nga ana tjetër, një shpirt që ka pushuar së shpresuari, që është ngujuar tek kënaqësia në atë masë saqë dëshpërimi nuk ka asnjë lidhje me të, ndodhet përpara rrezikut për të humbur, nga mungesa e dëshpërimit. T'i përballosh këto kontradikta, në sytë e Kierkegaardit, përbën një ushtrim tragjik të shpirtit. Ai e nxit lexuesin ta bëjë këtë, jo vetëm një herë por vazhdimisht. Jo më kot një nga librat e tij titullohet *Përsëritja*.

Për të përjetësia nuk është një kohë që rrjedh pa fund. Ajo është më shumë përsëritja e palëvizshme e çastit në të cilin akti i besimit

nuk rresht së krijuari substancën e besimit nëpërmjet ushtrimit tragjik të shpirtit. Ajo është përsëritja e një veprimi krejt të pamundshëm, që çon në një gjendje dëshpërimi. Dëshpërimi është një sëmundje vdekjeprurëse për shpirtin, por një sëmundje e pashmangshme sikurse dhe një shans për shpëtimin e shpirtit - e vetmja marrëdhënie me krishterimin.

Kierkegaardi dallon tre stade të ekzistencës: *stadin estetik, stadin etik dhe stadin fetar.*

Stadi estetik, në të cilin sundon Don Zhuani, është stadi i intensitetit më të fortë dhe më të përpiktë të jetës, i përqendruar në çaste të shkëputura nga njëri-tjetri, pa asnjë lidhje midis tyre. Këtu ka rëndësi paroksizmi dhe jo besnikëria. Paroksizmi i ndryshimit dhe i së resë.

Sigurisht që këtu ne e thjeshtëzojmë gjendjen, aq më tepër që Kierkegaardi është i prirur të analizojë gjerësisht stadin estetik, prirjet e të cilit ai i njihte mirë, shumë elementë të të cilit ishin tepër të çmueshëm për sytë e tij. Si shkrimtar dhe poet, ai ishte tepër i ndjeshëm për gjithçka që lidhej me estetikën. Por stadi estetik dallohet në mënyrë rrënjësore nga stadi etik për faktin se ai nuk kërkonte asnjë lloj angazhimi - një stad i mrekullueshëm në të cilin liria mund të shpërthejë në mënyrë të saktë, pa i lidhur kurrë njeri me tjetrin çastet, nga një lëvizje e përtejme në origjinën e tyre të përbashkët - siç është rasti, si do ta shohim më tej, në stadin fetar.

Stadi etik formon një kontrast të thellë me stadin estetik. Këtu vihet re një kundërshti dialektike sipas mënyrës së Hegelit dhe shihet mirë se si Kierkegaardi është mbështetur në këtë doktrinë. Stadi etik është *ai i angazhimit dhe i besnikërisë.* Për shembull është stadi i martesës që bie ndesh me atë të Don Zhuanit. Kushdo që ngatërron stadin etik me stadin fetar, për t'i shpëtuar dëshpërimit, do të gjendet në një situatë edhe më të thellë dëshpërimi, çka përbën "sëmundjen vdekjeprurëse".

Stadi i tretë, stadi fetar, ruan disa elemente të stadit të parë dhe të dytë, por në atë mënyrë që ata shkatërrojnë njeri-tjetrin.

Stadi fetar, është stadi, ku çasti fiton një intensitet më të fortë, duke e rrokur plotësisht kohën në unitetin e saj tërësor dhe absolut. Ky çast është absoluti që kapërcen kohën. (Jaspersi do të thoshte: *Quer zur Zeit*) ai e kapërcen kohën falë përsëritshmërisë, me qëllim

që të arrihet ajo që na është mohuar: përjetësia. Uniteti i kohës është përjetësia dhe nëpërmjet përsëritjes, midis çastit dhe përjetësisë, vendoset një marrëdhënie dialektike. Për ne që jetojmë në kohë, stadi fetar është njëherësh diçka që e dëshirojmë dhe që na mohohet.

Sipas Kierkegaardit, njerëzit që hedhin tej gjithçka që nuk përfaqëson absolutin për t'iu kushtuar në mënyrë ekskluzive elementit fetar, në përgjithësi nuk kanë të bëjnë me të vërtetë me absolutin, por me rrjedhojat e tij, më imitime që i mashtrojnë dhe që e paraqesin gjendjen sikur bëhet fjalë për stadin fetar. Ato do të gjenden në mënyrë mjerane në një mjedis të përbërë nga disa aspekte, të cilët bëjnë pjesë në stadin estetik.

Këtu kemi të bëjmë me atë që na lejon ta kuptojmë më mirë *konceptin e ironisë*, aq shumë të rëndësishëm te Kierkegaardi. Ironia e lejon të mos gënjejë kur flet për diçka që është e pamundur për t'u thënë. Sepse ai që flet në atë çast kur është e pamundur të flitet, nuk do të arrinte të shmangte të gënjyerit. *Gabriel Marseli* kishte zakonin të thoshte, se kur flitet për Zotin, gati nuk flitet për Zotin. Kierkegaardi mendonte të njëjtën gjë, sidomos në rastet kur flitej për Zotin duke ngritur zërin dhe duke i mëshuar sikur kemi të bëjmë me shprehje bindjesh. Kjo është arsyeja - që kur ai kuturis të thotë diçka mbi Zotin - ai flet për diçka "nga zoti" dhe shkruan "zoti" me germë të vogël. Kështu, ndërsa ai i kundërvë Sokratit Zotin e mishëruar te Krishti, ai flet "për diçka nga zoti", për të mos iu afruar shumë atij, për të ruajtur largësinë.

Në gjuhën e Kierkegaardit, ironia është në shërbim të së vërtetës apo të paktën ajo i shërben për ta zvogëluar prirjen për të gënjyer. Kjo gjithashtu është arsyeja përse ai merr përsipër të luajë role të ndryshme, përdor kaq shumë pseudonime të ndryshme, shpeshherë me natyrë komike. Ai ka dashur të fshihet për të mundur të përshtatet hap pas hapi me pikëpamje të ndryshme, me qëllim që të mbahej parasysh se ishte e pamundur të kapej thelbi i elementit fetar. Ky funksion themelor i ironisë së tij, kjo mbajtje distance dëshmon për autenticitetin e tij.

Nga ana tjetër, *humori*, i shërben për të ruajtur të paprekur atë që ai e quan fshehtësia e elementit fetar. *Fshehtësia e elementit fetar* do të thotë se për ne nuk është kurrë e mundur ta zbresim elementin fetar në rrafshin e një personi të çfarëdoshëm, me psikologjinë e tij

dhe me cilësitë e tij të veçanta, i cili do të mundej të na fliste për fenë. Feja na flet nëpërmjet një personi të fshehtë. Kierkegaardi tregohet tepër i ashpër me disa besime fetare. Ato i duken sikur mund të përzihen lehtësisht me një lloj dashurie për autoportretin e atij që i ka paraqitur apo me një mungesë turpi. Lidhur me gjuhën e fesë Kierkegaardi shprehte një mosbesim si të gjarpërit; ai nuk besonte në atë që thoshte, në atë që thoshin të tjerët, ai gjithmonë i druhej sakrilegjit, reduktimit të absolutes në gjuhën njerëzore. Për këtë arsye ai ka nevojë për humor, për të ruajtur fshehtësinë e fetares. Ai thotë se dëshironte të ishte "poeti i fetares", dikush që e thotë atë që ka për të thënë, jo në mënyrë të drejtpërdrejtë, por në mënyrë të tërthortë. Ai që dëshiron ta kuptojë duhet që në të njëjtën kohë të kryejë, ai vetë, aktin fetar. Në të kundërt gjuha fetare mbetet e heshtur ose bëhet perverse.

Kierkegaardi mendon se secili nga ne duhet të punojë papushim *për t'u bërë gjithnjë e më shumë subjektiv.* Kjo sigurisht nuk do të thotë që do të na duhej të sakrifikonim objektivitetin shkencor për një lloj vizioni sentimental ose të kishim mungesë kthjelltësie. Këtu nuk bëhet fjalë as për psikologji, as për propagandë, as për polemikë. Të bëhesh subjektiv do të thotë të afrohesh gjithnjë e më tepër me origjinën nëpërmjet së cilës Zoti na ka ofruar kushtet e ekzistencës së jetës njerëzore: të lirisë sonë. Ne i detyrohemi pikërisht asaj që arrijmë të themi "unë".

Ndryshimi i plotë i ekzistencës ndodh në atë masë që njeriu është i aftë të bëhet subjektiv, pasi ekzistenca në vend të mbyllet në vetvete, e njeh veten si dhuratë të Zotit, si një marrëdhënie me Krishtin, si përsëritje me natyrë fetare.

FREDERIK NIÇE
(1844-1900)

Pak mendimtarë japin shkas për aq shumë keqkuptime dhe në të njëjtën kohë të jenë edhe përgjegjës për këtë, sa është Niçe. Sot, ai është shumë në modë, e gjithë bota flet për të, për të flitet njëlloj si në të majtë ashtu edhe në të djathtë të spektrit politik. Ne kemi thënë se Jaspersi kishte zakonin që t'i përafronte midis tyre Kierkegaardin dhe Niçen, të cilët ai i konsideronte si dy "përjashtime të mëdha", dy figurat e mëdha mistike që qëndrojnë në pragun e modernitetit tonë. Ai ishte i mendimit që askush nuk mundet t'i injorojë ata sot, nëse do të dëshironte ta trajtonte epokën tonë në bazë të një shpirti që orientohet nga e vërteta, por edhe askush nuk mund t'i marrë për modele pa mbajtur parasysh pasojat katastrofike që mund të rrjedhin prej këndej.

Ndërmjet tyre ka shumë tipare të përbashkëta dhe po aq kontraste të thella. Ata nuk janë me të vërtetë bashkëkohës. Niçe ka lindur njëmbëdhjetë vjet pas vdekjes së Kierkegaardit. Kierkegaardi, thënë në mënyrë të përgjithshme, i përket gjysmës së parë të shekullit XIX, Niçja i përket gjysmës së dytë, gjë që i vendos në njëfarë largësie me njëri-tjetrin. Niçja jetoi gjashtëdhjetë e gjashtë vjeç, Kierkegaardi vetëm dyzetë e dy. Por dhjetë vitet e fundit të Niçes mezi shtyhen: ai vuante, siç dihet, nga një sëmundje mendore tërësisht shkatërruese. Nëse zbriten këta dhjetë vjet, ata kanë jetuar një jetë përafërsisht me të njëjtën kohëzgjatje. Niçja lindi në Gjermani, në një vend kulti presbiterian. I ati ishte pastor dhe në fisin e nënës dhe të babait ai kishte pastorë të tjerë. Kur i vdiq i ati ai ishte pesë vjeç. Këtu hasim një dallim thelbësor me Kierkegaardin, jeta e të cilit u sundua nga figura e babait. Niçja nuk u rrit nga nëna e tij, por bashkë me të motrën, u rrit nëpër kushërinj, në një mjedis tërësisht femëror. Ai u specializua në greqisht dhe ishte një filozof klasik kaq i njohur saqë i ofruan një katedër në

Universitetin e Balës që para se ai t'i mbaronte studimet. Ishte njëzetë e katër vjeç kur profesori i tij i filozofisë e karakterizoi kështu: një fenomen, idhulli i të gjithë të rinjve dhe në të njëjtën kohë miqësor dhe modest.

Duke qenë profesor i letërsisë greke në Universitetin e Balës nga 1869 deri më 1879, ai hyri në kontakt me mendjet më të shkëlqyera të epokës, si Jakob Byrkhard dhe J. J. Bakofen. Ndërmjet viteve 1869 dhe 1872 ai u lidh me një miqësi të ngushtë me Rikard dhe Kozima Wagner, të cilët shpesh i ftonte në Triebshen, afër Lycernës. Duke filluar prej vitit 1873, shfaqen simptomat e para të sëmundjes së tij; shpirti i tij ishte i qartë në mënyrë të përkryer, por vuante nga dhimbje koke shumë të forta.

Kjo e shtyu të endej vazhdimisht. Niçja përpiqej ta harronte veten, kërkonte t'iu ikte dhimbjeve, sëmundjes së tij. Kudo që ishte, ndjehej keq, por edhe kur ndërronte vend, përsëri nuk ndjehej më mirë. Në më të shumtën e rasteve dimrin e kalonte në La Riviera, në Nisë; verën në Engandine, në Sils -Maria; dhe midis dy stinëve udhëtonte nëpër Itali. Ai jetonte në mënyrë modeste. Shkrimet e tij të para tërhoqën menjëherë vëmendjen; pak e nga pak atë e harruan; nga fundi i jetës iu desh t'i botonte librat e tij me shpenzimet e veta. Në 1889 iu shfaq një sëmundje organike dhe Niçes iu desh të mbyllej brenda katër mureve. Vdiq njëmbëdhjetë vjet më vonë.

Siç shihet, nga kjo biografi, kuptohet përse Jaspersi e konsideronte Niçen një "përjashtim". Sëmundja që e kërcënonte papushim dhe e mbante gjithë kohës në një gjendje alarmi, pamundësia për t'iu gëzuar çdo gjëje cilado qoftë ajo, mallkimi për t'u ndjerë si një kafshë e përndjekur e detyronte çdo herë të rifillonte të jetonte, pa qenë me të vërtetë i aftë për këtë - i tillë ishte fati i tij. Tek ai ne rindeshim - megjithëse në mënyrë krejtësisht të ndryshme - të njëjtën paaftësi si tek Kierkegaardi për të organizuar një jetë me të cilën do të ishte në paqe me veten e vet. Për Kierkegaardin ishte: askush nuk mund të jetë me të vërtetë i krishterë, askush nuk mund të jetojë në unicitetin e vet subjektiv, askush nuk mund të besojë realisht tek Zoti, në kuptimin e krishterë të fjalës. Si mund të çohet në këtë mënyrë jeta, nëse do të duhej të besohej dhe kjo do të ishte e pamundur? Tek Niçja ne shohim një njeri të persekutuar në mënyrë të vazhdueshme nga sëmundja e tij dhimbjet e së cilës janë të

paduruеshme. -"Zoti vdiq" - dhe pavarësisht kësaj duhej të jetohej.

Në mendimin e tij njeriu zë vendin qendror, por sikurse edhe tek Kierkegaardi, ai merret si një subjektivitet i pamundshëm. Për të, në thelb bëhet fjalë për njeriun në mospërputhjen e tij, për njeriun si qenie "në kufij", të cilit i duhej të prodhonte vetveten dhe nuk mund ta bënte këtë.

Megjithatë një skicë e tillë është shumë negative, ajo nuk të lejon të kuptosh që mospërputhja e njeriut me veten e tij dhe me kushtet në të cilat ai jeton, përfaqëson njëkohësisht vlerën e tij, një tipar me natyrë absolute. Këtu ka diçka me natyrë të dykuptimtë, që gjendet gjithandej në veprën e Niçes.

Sipas tij, njeriu nuk është kurrë aq i lehtë. Por "i lehtë" për Niçen nuk do të thotë se Niçja i përmbahet stadit estetik të Kierkegaardit. Njeriu nuk është aq i lehtë në kuptimin se ai nuk është aq i lirë në marrëdhëniet e tij me atë çka i përket botës së fakteve, nga e cila varet gjithmonë fati i tij. Njeriu përfaqëson njëherësh një kërkesë dhe një pafuqishmëri të lirisë së tij. Kjo është arsyeja, sipas Niçes, që "të jesh një njeri", kjo do të thotë të jesh një qenie që i duhet papushim të pranojë dhe të kapërcejë. Gjithashtu tek ai ka një mospranim thelbësor të gjithçkaje që është një "realitet faktik", një mospranim për t'i marrë "sendet ashtu si janë" - dhe pavarësisht nga kjo do të na duhet gjithashtu të flisnim për amor fati-n e tij, që tek ai, është po aq thelbësor sa edhe ky mospranim. Për njeriun, sendet nuk janë thjeshtë ato që janë; aq më shumë "unë", unë nuk jam thjeshtësisht ai që jam.

Më vonë Sartri do të shpjegonte se subjekti është ai që nuk është dhe nuk është ai që është - duke e vënë theksin pikërisht mbi detyrën e subjektit për t'u vetëprodhuar pra, dhe për të kapërcyer në çdo çast atë që ai bën. Nëse unë them se jam një tip frikacak, sipas Sartrit ky është një akt që synon ta mbajë frikën time larg meje dhe të më shkëpusë nga ajo.

Tani na duhet të përballojmë keqkuptimet dhe interpretimet e gabuara që i janë bërë aq shpesh konceptit niçean të *mbinjeriut*. Sipas Niçes, Mbinjeriu, është një njeri që nuk pushon së kapërcyeri realitetin e tij të dhënë faktik dhe kufizimet që ai mbart, falë një force krijuese dhe të rinovueshme papushim. Për të, njeriu nuk është pikërisht njeri, nëse ai nuk përpiqet të jetë edhe ai që nuk mund të

jetë, domethënë një mbinjeri. Një konceptim i tillë të shtyn përpara dhe kërkon vazhdimisht. Bëhet fjalë për të kapërcyer pa mëshirë atë që na është dhënë, për t'u shkarkuar nga çdo peshë e tepërt në emër të një lirie krijuese - kjo është tema prometejane e mbinjeriut. Një kërkesë e tillë është rimarrë dhe njëkohësisht është luftuar nga filozofia: në të vërtetë - mendon Niçja - ai që dëshiron të jetë një mbinjeri humbet nga ky fakt mundësitë e vërteta që shpalosen tek ai sa kohë që është njeri; duke dashur të jetë mbinjeri, ai është njeriu që mundej dhe duhej të ishte. Nga ana tjetër, ai nuk është njeri nëse nuk provon të jetë më shumë se një njeri. Këtu ne ndeshim një nga temat e modernizmit që na kujton edhe një pasazh nga veprat e Kafkës, në të cilin ai evokon njeriun modern duke ecur mbi një tra sipër një liqeni; por trari mbi të cilën ai ecën nuk ekziston qysh më parë; është njeriu që duke ecur përpara, pas çdo hapi që hedh duhet ta forcojë vetë atë; para tij nuk ka asnjë rrugë të çelur qysh më parë.

I tillë është kuptimi i mbinjeriut tek Niçja: njeriu nuk mjaftohet me atë që është, është ai që e bën historinë. Ai shpik vetveten përtej asaj që ai është dhe atë që ai është, tashmë, kërkon ta hedhë tutje.

Koncepti i mbinjeriut është një nga konceptet që historikisht ka lejuar numrin më të madh të shpërdorimeve. Nazistët e kanë përdorur për të karakterizuar të ashtuquajturin Herrenrasse (raca e sundimtarëve), e ashtuquajtur superiore mbi gjithë racat e tjera njerëzore. Kështu ata i kanë dhënë kësaj fjale një domethënie pozitiviste dhe natyraliste sipas së cilës bëhej fjalë për një superioritet të mbështetur mbi të dhëna faktike. Por ta mbash veten për një mbinjeri dhe të pretendosh se kemi të bëjmë me një të dhënë natyrore, kjo do të thotë që në raport me mendimin niçean të mbështetesh në një shpërdorim absolut, përderisa sipas Niçes njeriu përkundrazi, është pikërisht qenia që nuk kënaqet kurrë me atë që është. Ai duhet të vazhdojë të krijojë veten, përtej asaj që ka bërë deri më tani me veten e tij, përtej asaj që ai është në të vërtetë deri tani. Atij i duhet të kapërcejë papushim atë që tashmë ka realizuar. Koncepti i mbinjeriut pra shpreh një pakënaqësi të pashërueshme lidhur me atë që njeriu është. Ai pasqyron një nostalgji që është në natyrën e qenies njerëzore. Asgjë nuk është më larg se kjo nga një konceptim pozitivist dhe racist.

Megjithatë duhet pranuar: Niçja është një autor që e le veten të

mashtrohet nga formula apo mendime, madje herë-herë e lë veten të mashtrohet nga ashpërsia e tyre, nga shkëlqimi i tyre i pamëshirshëm, nga forca e tyre provokuese amorale ose antimoraliste nga sfida e tyre ateiste. Ai i lejon vetes kënaqësinë poetike për të përdorur formula të tilla, pa marrë përsipër përgjegjësinë si mund të interpretohen apo se mund t'u jepet një kuptim tjetër nga ai që ka shkruar. Një shembull tjetër është nocioni i tij i famshëm i *vullnetit për pushtet,* nocion të cilit ne do t'i rikthehemi. Kësaj shprehjeje i është dhënë kuptimi i një thirrjeje për t'u bërë gjithnjë e më i fuqishëm, duke përligjur kështu mbështetjen në çdo lloj mjeti, në çdo lloj arme, derisa fuqia të bëhet shenja e vlerës më të lartë. Sigurisht që Niçja nuk ka dashur të thotë këtë, por ai pajtohet, si autor, me gjithçka që të bën të joshesh. Ai nuk është si Kierkegaardi, i mbrojtur kundër ngashnjimeve.

Vepra më e njohur e Niçes, *Kështu foli Zarathustra,* është vepra më e goditur dhe më e bukur edhe nga ana poetike. Gjuha e saj është gati profetike. Ai e ka shkruar atë gjatë viteve të sëmundjes, gjatë periudhave kur dëshpërimi i thellë ia linte vendin çasteve të një euforie të jashtëzakonshme. Kështu foli Zarathustra është një vepër dioniziake, plot me tone të lartë dhe të ulët, që zanafillon në një epokë ku ai ndeshej me kufizimet e ndërgjegjes dhe të jetës së njerëzve, duke hovur drejt euforisë së unitetit -ose në të kundërt, duke shumëfishuar përvojën e disfatës, të dështimit, përballë pamundësisë për të kryer kapërcimin pakufi nëpërmjet të cilit, mendonte ai, mund të bëhesh me të vërtetë një njeri.

Ngashnjimi poetik që Niçja nuk ngurron ta vërë në jetë, nuk ndryshon gjë për faktin se *vullneti i tij për të vërtetën* ishte një pasion që përpin gjithçka. Por për të, sikurse për Kierkegaardin, e vërteta që do ta shpëtonte dhe reabilitonte ndodhej përtej konceptit të së vërtetës objektive, që kërkon të njohë kërkimi shkencor. Kjo nuk do të thotë se ai dëshiron të denigrojë apo të zhvlerësojë të vërtetën objektive apo racionale të shkencave. Por kjo, sipas Niçes, varet nga premisat e tyre dhe nuk është gjithë e vërteta. E vërteta filozofike synon diçka që është përtej kësaj të vërtete sipërfaqësore. Niçja e ka vënë theksin tek *interpretimi* dhe, kjo është një arsye më tepër, që shpjegon ndikimin që ai ushtron sot. Në ditët tona, ka arritur puna deri aty sa

të thuhet se në përgjithësi nuk ekziston asnjë e vërtetë, se nuk ka veçse interpretime dhe interpretime të interpretimeve, që shkojnë aq larg sa shikon syri. Kështu dëgjohet të thonë se është naivitet, që kur shpjegohet një *tekst*, të duash të kapësh atë që autori ka dashur të thotë në të vërtetë. Sepse në realitet nuk ekziston asnjë tekst origjinal në kuptimin e vërtetë të fjalës dhe aq më pak një kuptim origjinal. Niçja nuk mendonte kështu, por ai është sigurisht një nga autorët që kanë kontribuar më shumë për zhvillimin e kësaj tendence. Sipas tij, e gjithë dija është interpretimi i qenies nëpërmjet një subjekti të gjallë që kërkon ta njohë.

E vërteta, pra nuk mund të kuptohet si të jetë një send solid dhe i pavarur nga subjekti. Ajo është gjithmonë një interpretim. Në *teorinë e tij interpretative të së vërtetës,* Niçja ka shprehur këtë dyshim të thellë, që shpaloset si një shigjetë në qendër të arsyes dhe që orientohet drejt kërkimit të së vërtetës. Ai ndeshet kështu me një kufizim të pakalueshëm për ndërgjegjen dhe e përjeton menjëherë kërkesën ekzistenciale për të shkuar drejt një gjendjeje të përtejme.

Të vërtetën ne nuk e kemi kurrë në mënyrë të qartë përballë nesh. Ne bëjmë përpjekje për ta kapur atë ashtu sikurse është, pra pavarësisht nga ne. Por pavarësisht të gjithave, një marrëdhënie thelbësore mbetet përherë e pranishme ndërmjet së vërtetës që duhet njohur dhe atij që njeh. Cilësia e këtij raporti ndërmjet një subjekti dhe realitetit që i është dhënë, është në vetvete një element përbërës i së vërtetës që ai kërkon. Për rrjedhojë, çdo interpretim është njëkohësisht objektiv dhe subjektiv; nuk ka objektivitet të kulluar, i cili do të gjendej jashtë subjektit dhe që do të ishte tërësisht i pavarur prej tij. Nuk mund të bëhet fjalë veçse për një objektivitet të ndërmjetësuar, të ndikuar nga jeta e atij që e shpreh dhe është e lidhur me subjektivitetin e tij. Ne do të ndeshim këtu edhe njëherë subjektivitetin, domethënien e të cilit tek Kierkegaardi ne tashmë e kemi parë, kur bëhej fjalë për përvojën fetare. Por këtu, tek Niçja, bëhet fjalë për vetë të vërtetën filozofike, ashtu sikurse është e mundur që ajo të kapet pavarësisht nga çdo lloj besimi - ose për më tepër: ashtu sikurse kurrë nuk është e mundur për t'u kapur.

Megjithatë nuk do të duhej të besohej se Niçja e evokon subjektivitetin me qëllim që të jetë më pak kërkues për të vërtetën. Shumë nga bashkëkohësit tanë, tepër parazitarë ose shumë të

angazhuar për të pasur kohën e mjaftueshme për të kërkuar me tërë mend të vërtetën, i referohen Niçes për të mbështetur idenë se dhënia e pëlqimit nga ana e subjektit mjafton për të ndërtuar të vërtetën. Jo. Nëse Niçja e ka zhvilluar këtë teori, këtë e ka bërë sepse ai kishte një ide shumë më ekzigjente dhe më të thellë për të vërtetën sesa ata që kënaqeshin me të dhënat objektive. Pra, për hir të pasionit për të vërtetën Niçja pyet veten: si ndërtohet e vërteta? Si mund ta arrijmë ne atë? Ndërkohë që njeriu angazhohet në këtë rrugë zbulohet se është e pamundur që e vërteta të zotërohet plotësisht. Dhe ne do të hasim tani temën e kapërcimit. Kapja e së vërtetës është një detyrë pa fund, ajo kërkon një uri për të vërtetën e pakufizuar dhe që nuk plotësohet kurrë dhe vetë e vërteta jeton në vetë aktin e kapërcimit të çdo të vërtete të pretenduar.

Përballë sulmeve që Niçja ndërmerr kundër racionalizmit dhe arsyes, duhet kuptuar se këto sulme në vetëvete janë ndërmarrë në emër të arsyes, të një arsyeje më të thellë. Nuk është çështja për të përshtatur një qëndrim më të sipërfaqshëm, për të shkuar në kundërshtim me kriteret e arsyes, por që të kapërcehet arsyeja nëpërmjet arsyes. Vetë kërkesa për të vërtetën imponon detyrën për të kapërcyer kushtet e racionalitetit. Një konceptim i tillë i së vërtetës nënkupton në vetvete një ndarje, ai ndahet me atë që shfaqet thjeshtë si një fenomen. Ai që dëshiron t'i afrohet së vërtetës nuk mund ta kërkojë atë veçse nëpërmjet një përpjekjeje "transhendente".

Do të mund të besohej se Niçja, i cili nuk ka rreshtur së këmbënguluri mbi kufizimet dhe ndërprerjet e paevitueshme në ndërgjegje dhe në arsye, gjatë kërkimit njerëzor të së vërtetës, do të kishte shmangur çdo lloj teorie globale. Dhe megjithatë ai ka zhvilluar një vizion tërësor mbi jetën, një metafizikë të botës dhe së fundi të vetë qenies. Këtu na duhet të flasim për *vullnetin për pushtet.*

"Vullneti për pushtet" është një nga ato shprehje që për publikun e gjerë kanë marrë një domethënie shumë të përcaktuar dhe të kufizuar dhe, për këtë, është për të ardhur keq. Që prej fillimit të historisë së filozofisë mendimtarët kanë provuar të thonë se çfarë është bota: ujë, ajër, të kundërta, numra, më vonë: ligje, jetë ose vullnet. Niçja ruhet nga këto interpretime - dhe megjithatë, ai vetë bën një interpretim global: bota është jetë dhe jeta është vullnet për

pushtet - kështu bota, me gjithçka që përmban, nuk është gjë tjetër veçse vullnet për pushtet. Dhe kjo nuk përfshin vetëm botën - por edhe vetë qenien. Çfarë do të thotë kjo shprehje? Në fillim, ajo nuk ka sigurisht kuptimin e drejtëpërdrejtë njerëzor as edhe një kuptim biologjik. Ai vetë thotë se bëhet fjalë për një koncept "pa themel" (unergrÜndlich). Në fakt, me të, ai quan, sipas rrethanave, sende të ndryshme dhe bile kontradiktore. Njëri nga këta kuptime: vullnet për rritje, për t'u bërë më tepër se ç'jemi, për të luftuar dhe për të fituar mbi vetveten, për të eksperimentuar, për të kërkuar. Nga ana tjetër, vullneti për pushtet, shtyn drejt rrezikut për të përballuar rreziqet, ai synon ta ngrejë jetën në një nivel më të lartë sepse ajo që kërkon ky vullnet, nuk është medoemos kohëzgjatja, por çasti, (ose pafundësia). Vullneti për pushtet - nëpërmjet një fitoreje mbi vetveten - mund të sjellë një gëzim për atë që di t'ia njohë dhe t'ia pranojë domosdoshmërinë. Kështu, sipas Niçes, vullneti për pushtet e nënshtron jetën e diçkaje tjetër, po aq sa ai e përbuz atë në emër të qenies së vërtetë. Vullneti për pushtet është konsideruar gjithmonë "në perspektivë" dhe është ai që çdo herë e interpreton botën ashtu sikurse ajo na është dhënë. Atëherë kur metafizika e vullnetit për pushtet amplifikohet deri tek qenia në vetvete, gjithçka që ndodhet në të bëhet një shenjë, si objekt interpretimi: me një numër të pafund domethëniesh të mundshme.

Shihet se: ky vullnet për pushtet nuk ka aspak gjithmonë të njëjtin kuptim. Kjo ndodh sepse fjala "fuqi" është një term i papërcaktuar. Dhe tek Niçja, ai nuk është i lidhur gjithmonë me të njëjtën vlerë. Nuk do të ishte e mundur ta njehsoje me instinkte që shkaktojnë një ndjenjë fuqie. Niçja bën përpjekje ta kuptojë në forma të panumërta. Prej këtej rrjedh, rishtazi, mundësia për keqkuptime të panumërta dhe zgjedhja e fjalëve sikurse ajo e shembujve varet gjithmonë nga ky fakt. "Vullneti për pushtet" mund të shërbejë për të bërë apologjinë e luftës dhe të mjeteve që ajo nënkupton. Nga ana tjetër, marrë në një kuptim sipërfaqësor, një metafizikë e vullnetit për pushtet rrezikon të ngjasojë me njërën nga metafizikat e vjetra dogmatike, autori i të cilave beson se e di se çfarë është bota në tërësinë e saj ose qenia e marrë si e tillë.

Por mbas gjithçkaje që ne tashmë kemi kuptuar nga Niçja, është e qartë se ai ka dashur të thotë krejt tjetër gjë. Ai e di se përgjatë

gjithë asaj që ndodh, vullneti për pushtet mbetet, në thelb, i panjohur: t'i vësh një emër, kjo nuk do të thotë ta njohësh. Ai e di shumë mirë se nuk e ka zbuluar një shpjegim të tillë të qenies dhe s'bën gjë tjetër veçse kërkon "atë në të cilën ai njeh çka i duket se është vetja e tij". Duhet shtuar që sipas teorisë së tij, mendimi metafizik është në vetvete një akt i vullnetit për pushtet -në atë mënyrë që ne shohim të rihapet pa fund hapësira e kërkimit të filozofisë. Dhe megjithatë, ne mbesim në mënyrë të ngurtë në gjendje të vetvetishme, çdo trashendencë është e ndaluar për ne.

Kështu ka ndodhur gjithmonë me Niçen: ai nuk shpik një doktrinë, së cilës pastaj t'i nënshtrohet. Kufizimet e metafizikës së tij të vullnetit për pushtet, ai i zbulon vetë, në instrumentet që përdor - për shembull, kur ai i kundërvë kësaj metafizike idenë që ai ka për jetën, lidhur me doktrinën e tij të *kthimit të përjetshëm.*

Gjithmonë është e mundur për ta përdorur Niçen apo për të abuzuar me të, për të cituar këtë apo atë frazë, këtë apo atë paragraf dhe të thuash: ja, është mendimi i Niçes, në këtë mënyrë mendonte ai. Por më pas, hasim në pasazhe ku ai thotë pikërisht të kundërtën, saqë mund ta mbash për një të papërgjegjshëm. Shpjegimi i vërtetë i një situate të tillë faktike, është se asnjë thënie, tek ai, nuk është e vlefshme në vetëvete. Asnjë shprehje nuk duhet kuptuar në mënyrë statike; ajo ka njëfarë funksioni dinamik për të përmbushur në një kontekst të dhënë. Një shembull: Niçja e ka luftuar *krishterimin* me një ashpërsi të skajshme, aq sa atë mund ta konsiderosh si një lloj Antikrishti. Krishterimin ai e konsideronte si një shpikje të të dobtëve, si një apologji të frikës, të disfatës, të vuajtjes dhe të vdekjes, ndërkohë që sipas mendimit të tij bëhet fjalë për të rritur vullnetin për pushtet. Për Niçen, njeriu i frymëzuar nga vullneti për pushtet sheh të rritet liria e tij, krenaria e tij. Ai i bën thirrje asaj që çon drejt së madhërishmes, fisnikërisë, asaj që tek njeriu hedh poshtë kompromiset e rehatshme të jetës mediokre dhe kënaqësive të vogla. Niçja, si me thënë, shkatërron Krishtin e kryqëzuar, që për të simbolizon gjithçka që ai përbuz tek qenia njerëzore: dobësinë, nënshtrimin, pritshmërinë. "U bëftë vullneti i tij" - kjo formulë kuptohet si një abdikim i vullnetit të njeriut -ndërkohë që ky duhet të imponojë vullnetin e tij ndaj botës, të paktën, ai nuk duhet të parapëlqejë ta pranojë domosdoshmërinë që vjen prej saj në mënyrë

stoike dhe me gëzim.

Por nga ana tjetër, tek Niçja hasen pasazhe plot me admirim për personalitetin e Krishtit, pasazhe në të cilat ai hyjnizon mëshirën, butësinë, nënshtrimin, dashurinë. Tek ai, dobësia nuk është gjithmonë e kundërta e vullnetit për pushtet. Bile duket se në raste të kufizuara, vullneti për pushtet mund të përputhet me dobësinë më të skajshme, pikërisht atëherë kur kjo nuk është pasojë e frikës, por një qëndrim i dëshiruar, i ndërmarrë me vullnet të lirë. Shihet se: Niçja mbetet një autor shumë i papërcaktuar, lidhur me të cilin është gjithmonë e mundur të luftohet me citate të nxjerra nga veprat e tij pa patur e gjitha kjo asnjë kuptim.

"U bëftë vullneti yt": ja se çfarë mund të jetë shprehja e një dorëheqjeje të mirëfilltë dhe kjo është gjëja që përbuz më shumë Niçja. Megjithatë, sikurse e kemi parë, në veprën e tij, shpeshherë haset tema stoike e amor fati, domethënë dashuria për domosdoshmërinë e fatit, kundër të cilit nuk mund të bëhet asgjë. Si mund të pajtohen këto dy qëndrime? Për Niçen, kjo është një pyetje tepër e madhe. Nëse unë nënshtrohem për shkak të karakterit tim frikacak, unë jam më pak se një njeri; por nëse unë nënshtrohem, ashtu siç bëjnë stoikët, për hir të pavarësisë sime të brendshme, atëherë ky është një veprim i madhërishëm.

Ka mundësi që Niçja të ketë dashur, nëpërmjet amor fati, të sugjeronte ndërmarrjen e një kapërcimi brenda një kapërcimi. Ka mundësi që ai të ketë dashur të kapërcejë idenë njerëzore, tepër njerëzore të progresit, domethënë atë që shprehet se njeriu, në të ardhmen e tij, synon të realizojë një qëllim. Ajo çka Niçja na jep, është më pak një doktrinë sesa një reflektim i aftë të rrënjosë tek ne një kurajo thelbësore nëpërmjet së cilës pohohet dhe kapërcehet vetë liria. Një kapërcim i tillë mund të shprehet në format më të ndryshme dhe më kontradiktore.

Dhe në fakt: tek Niçja ne gjejmë një teori për botën si e vetvetishme dhe që përjashton çdo transhedencë.

"Zoti ka vdekur". Niçja e shpall këtë lajm. Tashmë njerëzit, edhe sikur të jenë në kulmin e ankthit - pikërisht pra nëse janë në kulmin e një gjendjeje ankthi- nuk mund më t'i drejtohen Zotit, as për të kërkuar një shpjegim tek ai, as edhe për të gjetur atje një kuptim. Tashmë qenia njerëzore është e detyruar të mbështetet vetëm tek vetja e saj, pa asnjë

shpresë (të paktën pa asnjë shpresë të përligjur) dhe të ruajë, e vetme, brenda saj, me vigjilencë dhe fort, vullnetin e saj për pushtet. Shpesh këto fjalë janë interpretuar sikur shprehin një sfidë prometeane, ambicjen e një njeriu që, nëpërmjet fshehjes pas "mbinjeriut", në të vëretetë dëshironte të ishte Zot.

Por kushdo qoftë që i vihet leximit të Niçes fiton mbresa krejt të tjera. Vdekja e Zotit, mungesa e tij, në këtë vepër zë një vend më të fuqishëm sesa në shumë teologji. Këtu bëhet fjalë për një mungesë të shumëfishuar në mënyrë të pafundme, e cila nuk rresht së provokuari njeriun, për t'i dhënë, në mënyrë të dhimbshme dhe heroike, përgjigje gjithmonë të reja nëpërmjet të cilave ai kapërcen veten e tij. E gjitha kjo ndodh sikur e vetvetishmja në vetvete të mos jetë gjë tjetër veçse mohimi i transhendencës, sikur Niçja t'i shkruante frazat e tij nën vështrimin e Zotit që mungonte, të shkruante ndoshta vetëm për të, për Zotin e vdekur; dhe kapërcimi nëpërmjet vullnetit për pushtet kryhet gjithherë në "hapësirën" e transhendencës që ai mohon.

Tema e kapërcimit të vetvetes nënkupton se në qendër të mendimit të Niçes ndodhet *përvoja themelore e procesit të ndryshimit*. Gjithçka është ndryshim. Por ne duhet që ta pajtojmë historinë, që nuk rresht së krijuari gjëra të reja, me idenë e pandryshueshme të *amor fati*. Tek Niçja hasen "e së përjetshmes. Të dyja temat, ajo e ndryshimit dhe ajo e pandryshueshmërisë së përjetshme, të përjetuara në natyrën e tyre më të thellë, janë të padurueshme për njeriun. Ne të tjerët, ne qeniet njerëzore, ne kënaqemi me një të ardhme më të lehtë dhe në një përjetësi të tejshkueshme në të cilën mund të futet rrjedha kohore. Por Niçja, vetë, në të dyja drejtimet shkon drejt skajesh të papërballueshme. Në Sils-Maria Niçja fitoi një përvojë të çuditshme. Aty ndodhej një shkëmb i çuditshëm dhe para këtij shkëmbi iu duk sikur gjeti kthimin e përjetshëm. Ne tashmë e kemi hasur këtë temë tek grekët e lashtë, të cilët Niçja i njihte mirë: "Viti i Madh", që përsëritet në mënyrë ciklike dhe papushim. Por në Sils-Maria, ai provoi papritur se ç'kuptim kishte kjo në nivelin e përjetimeve të brendshme.

Për të kjo ishte një ngjarje tronditëse. Ai u shkreh në lotë, u përshkua nga një ndjenjë, të cilën nuk dinte ta përcaktonte: bëhej fjalë për dhimbjen më të madhe, për kulmin e gëzimit, apo për

qetësinë e përkryer. Ai ndodhej në një gjendje të tillë ku emocioni, që ushqehej nga ndryshimi kohor dhe kuptimi për thellësinë e të përhershmes të rrënjosur tek e përjetshmja, shkrihen papritur në mënyrë mistike në një unitet të vetëm. Rikthimi i përjetshëm bën që në ndërgjegje të përputhen gjithçka që ndodh në kohë dhe që nuk rresht së ushqyeri jetën tonë nostalgjike, me atë që përkundrazi është e ngurtësuar në një lloj madhështie fantastike, soditëse. Një përvojë që nuk mund të shprehet me fjalë.

Niçja, mendimtar i të pamundurës në kufijtë e njerëzores, nuk e lë veten as të ngurtësohet dhe as të vetëpërmbahet. Ka diçka që ai e ka e hedhur poshtë gjatë gjitë jetës: kjo është ajo që ai e quante *shpirt i ngurtë.* Kështu e karakterizonte qëndrimin e atyre që iu përmbahen rregullave të ngurta të sjelljes, parimeve të sakta ose për më tepër, edhe një dijeje që mendohej se ishte e tillë. Ata nuk vënë asgjë në pikëpyetje, gjithçka që ata besojnë se dinë, e marrin si të vërtetën e shkallës më të lartë, të cilën e përvetësojnë dhe e bëjnë pronë të tyren. Këta njerëz, nga pikëpamja shpirtërore rëndohen me mallra dhe me bagazhe - pikërisht atje ku do të kishte rëndësi të mos kishte asgjë në dorë, të ishe një udhëtar pa bagazhe, i aftë të fitojë mbi gjithçka që nënshtron shpirtin e lirisë, duke përfituar nga lehtësia. Pra Niçja e hedh tej shpirtin e ngurtë dhe e fton njeriun *në kërcim.*

Tema e kërcimit, për Niçen është jashtëzakonisht e rëndësishme. Ajo na çon tek tema e forcave dioniziake që ne përpiqemi t'i harrojmë nën shtytjen e forcave apolloniane dhe të racionalitetit. Kërcimi na çon në themelin dioniziak të ekzistencës, të cilin na bëri ta humbasim *Sokrati.*

Sipas Niçes, Sokrati është ai që duke zhvilluar tek ne racionalitetin dhe mendimin e qartë apollonian, na bëri të humbasim kuptimin e thellë të dionizianes, që e ende e zotëronin parasokratikët. Shpirti i kërcimit është një shpirt i lehtë, që hedh tej anijes çdo gjë që peshon krejt panevojë. Ai ngre në çdo hap që hedh çastin e tashëm. Ne hasim këtu diçka që tek Kierkegaardi quhej *çast* dhe që i korrespondon modernizmit,ashtu si edhe e rimerr gjithë rrymën ekzistencialiste. Nocioni i ekzistencës, pika ku tek Kierkegaardi gjallon liria, në njëfarë mënyre hyjnizon çastin kundër totalitetit. Sikurse edhe Kierkegaardi, Niçja nuk është një mendimtar i totalitetit, përkundrazi, ai bën që të hidhet në erë çdo

totalitet për të ngritur lart vlerën e çastit krijues, prej nga shpërthen shkathtësia. Procesi i ndryshimit, duke vallëzuar në kthimin e përjetshëm, i lidhur me një kapërcim të vazhdueshëm, është ai që bën të shfaqet në horizont diçka e përjetshme që shprehet në shkathtësinë e kërcimit dhe në amor fati. I tillë është Niçja.

Mjerisht, pranë Niçes së vërtetë, thirrja e të cilit duhet të na shërbejë si një shigjetë e pakrahasueshme busulle, është formuar edhe një Niçe mistik. Një mit kundër të cilit vetë Niçja nuk u mbrojt sa duhet. E gjithë kjo u ka lejuar shumë njerëzve të shpallen partizanë të tij, ndërsa kanë qenë krejt në kundërshtim me atë që Niçja ka dashur në të vërtetë.

PAS KIERKEGAARDIT DHE NIÇES

Kierkegaardi dhe Niçja paraqesin disa aspekte të përbashkta. Më së pari - dhe Jaspersi insiston në këtë pikë - as njeri dhe as tjetri nuk mundën të kenë dishepuj. Sigurisht që flitet për disa mendimtarë sikur të jenë "kierkegaardistë" apo "niçeanë"; për shembull, Karl Bart trajtohet sikur ka qenë një kierkegardist. Bëhen përpjekje të sforcuara për të vendosur disa lidhje e afërsi. Por mënyra se si ata e kanë praktikuar filozofinë, duke angazhuar realisht jetën e tyre në aventurën e mendimit të tyre, është diçka që as mund të mësohet prej tyre dhe as mund të imitohet. Që të dy e mbaruan jetën e tyre në atmosferën e një dështimi total. Në mendimin e tyre ishte në lojë vetë ekzistenca e tyre.

Por këtu na duhet të shprehim në mënyrë të drejtpërdrejtë një rezervë për atë që sapo thamë. Nuk duhet menduar, në dallim nga ajo që sapo u tha, se filozofët e mëparshëm e kanë zhvilluar arsyetimin e tyre filozofik në mënyrë tërësisht të shkëputur dhe të pavarur nga jeta e tyre, që jeta e tyre të qëndronte mënjanë, e paprekur. Nuk dua aspak të them këtë gjë. Çdo arsyetim filozofik angazhon në vetvete ekzistencën - por megjithatë jo si në rastin e Kierkegaardit dhe të Niçes. Ky dallim, pa dyshim që shpjegohet me epokën ku ata jetonin dhe botën që i rrethonte. Në epokën e Kierkegaardit dhe të Niçes bota përreth nuk ishte e aftë të mbështeste dikë që kuturiste në një ndërmarrje të guximshme, duke i dhënë njëfarë sigurie, madje këtë nuk ia dha edhe në çastin kur mendimi shfaqej në tërësinë e tij dhe kur mendimtari nuk ishte ende i aftë të ndërgjegjësohej për veprën e guximshme që kishte ndërmarrë. Në kontrast me këtë, le të mendojmë për "dyshimin hiperbolik" të Dekartit, përpara se ai të kishte arritur sigurinë e formulës së tij *cogito ergo sum*. Sigurisht që edhe në këtë rast ishte fjala për një akt guximi filozofik në një botë që Dekarti e kishte të tijën. Por, ai jetonte në një atmosferë të qëndrueshme, e cila ende

nuk ishte vënë tërësisht në pikëpyetje dhe ku secili mendonte të kishte vendin e tij. Askush nuk e ndjente veten të kërcënuar nga mbytja, siç e ndjenin Kierkegaardi dhe Niçja. Këta të dy e ndjenin - pothuajse me anë të një parandjenje -, para se Evropa të tronditej deri në themelet e saj - atë që do të ndodhte. Me antenat e tyre të ndjeshme ata kapnim afrimin e një katastrofe ende të fshehur. Dhe megjithatë nuk kërkonin sigurinë e tyre, por shtronin pyetje rrënjësore, i çonin arsyetimet e tyre deri në fund, deri në ekstrem dhe paralajmëronin që ato të merreshin seriozisht. Kierkegaardi, i krishteri, shpjegon, se nga njëra anë është e pamundur të jetosh pa qenë i krishterë dhe nga ana tjetër, është e pamundur të jesh i krishterë. Niçja e kap rrënjën e vërtetë, origjinën e mendimit, të habisë, të çudisë, të përgjegjësisë absolute të shprehur në konceptin e vullnetit për pushtet - dhe njëkohësisht pajtohet me fatin absolut, me një rikthim të përjetshëm dhe i nënshtrohet atij, megjithëse "Zoti ka vdekur". Nëpërmjet mendimit të tyre, të dy drejtohen kah e pamundshmja. Sipas Jaspersit, as njeri dhe as tjetri, nuk mund të jenë një model për t'u ndjekur nga të tjerët. Ata na bëjnë thirrje filozofikisht; por t'i imitosh do të ishte absurde. Do të ishte e pamundur të farkëtohej një kategori e përgjithshme për të kapur shpirtërisht mendimtarë si Niçja dhe Kierkegaardi. Por është e pamundur të filozofosh sikur thirrja e tyre nuk është lëshuar kurrë ndonjëherë. Kjo britmë, nëse bëhet sikur s'është dëgjuar, humbet në një mjedis të gënjeshtërt. Është njëlloj sikur të vazhdohet të filozofohet duke lënë në heshtje diçka nga realiteti, i cili kërkon medoemos që të mendohet. Këta dy mendimtarë kanë jetuar, menduar, shkruar; kjo cfilitje ka ndodhur. Çfarë do të thotë kjo gjë? Kjo do të thotë që pas tyre detyra filozofik kërkon që të shkohet po aq larg sa kanë shkuar ata vetë dhe të gjenden rrugë që të lejojnë të kalosh atje ku ata kanë kaluar dhe të kapërcesh më tej.

Me një fjalë, kjo do të thotë: nuk mund të ketë mendim modern që të mund të përjashtohet *të kalojë nëpërmjet nihilizmit ose së pamundurës filozofike*. Është e pamundur të ndalesh në mes të rrugës. Pra këta mendimtarë nuk janë modele për t'u ndjekur, por thirrje për t'u dëgjuar, ose më mirë, kërkesa për t'iu përgjigjur. Dhe kjo është arsyeja përse, pas Kierkegaardit, pas Niçes, njëfarë lirie - që nuk është vetëm aftësia për të marrë një vendim, por edhe ajo

për njohur dhe kapërcyer - është e domosdoshme për arsyetimin filozofik. Unë besoj, se detyra bëhet shumë e lehtë kur pajtohesh me mendimin, që shpreh njëfarë vetëkënaqësie ose të paktën një dozë përtacie, për të mbetur në kuadrin e një pesimizmi të pashërueshëm lidhur me botën tonë perëndimore, të shpallur pa përmbajtje dhe pa vlerë. E gjithë kjo të lejon të zësh në të një vend i përshtatshëm dhe të ndjehesh superior me gjithçka. Askush nuk ka arsyetuar me më shumë pasion dhe më rrënjësisht mbi këtë gjendje sesa Niçja dhe Kierkegaardi, secili sipas mënyrës së tij dhe nga dënimi i tyre askush, si duket, nuk ka nxjerrë mësim. Por është e kotë të përsërisësh gjithmonë të njëjtën gjë. Ajo që është e domosdoshme, është ta kuptosh, ta marrësh seriozisht dhe të shkosh më tej; të shohësh nëse është e mundur të shkosh më tej. Për të ngulitur lirinë e njeriut përtej denoncimeve, paraqitjes pa dorashka të problemit nga ana e Kierkegaardit dhe e Niçes, duhet të zhytesh në nihilizëm, ta përshkosh dhe ta kapërcesh.

Nisur nga një këndvështrim fetar, ne gjendemi këtu përpara kontradiktash të mishëruara në dy mendimtarë. Kierkegaardi është një i krishterë, të cilin besimi e ka lënë të dëshpëruar. Niçja është poeti i mbinjeriut dhe i Zotit të vdekur. Por këto dy terma mund të ndërrojnë vend me njëri-tjetrin. Atëherë kur Kierkegaardi tregon se është e pamundur të jesh i krishterë në mënyrë të ndershme, në fakt ai e përjashton krishterimin në mënyrën se si ai përjetohet. Dhe tek Niçja, që e orienton mendimin e tij transhendental drejt boshllëkut dhe mungesës që vdekja e Zotit ka lënë gjithandej mbas vetes së saj, ndihet aroma e nostalgjisë më të thellë fetare qoftë në formën e revoltës qoftë në atë *të amor fati*. Kjo do të thotë se kushdo që dëshiron të mbetet fetar duhet me të vërtetë të kalojë nëpërmjet së papranueshmes dhe ta kapërcejë atë. Nuk është më e mundur të pranohet bota; kushti njerëzor ashtu si janë, në kuadrin e feve ekzistuese, sikur do të ishte e mjaftueshme boll që të nënshtrohesh ndaj disa rregullave të përkufizuar në mënyrë të qartë. Argumenti në të cilin mbështeten disa teologë, duke thënë se nuk mund të jetohet pa Zotin dhe se gjithçka ecën më mirë me Zotin, nuk mund të durohet pas Niçes dhe Kierkegaardit. Feja nuk është më një çështje rehatie; përkundrazi: ajo kërkon të pamundshmen, e cila asnjëherë nuk mund të përmbushet tërësisht.

EDMUND HUSSERL
(1859-1938)

Pas Niçes dhe Kierkegaardit, mendimi filozofik zhvillohet sipas tre drejtimeve kryesore. Njëri nga këto drejtime është *fenomenologjia*, autor i së cilës ka qenë filozofi gjerman Edmund Husserl. Drejtimi i dytë është *filozofia e ekzistencës* ose *ekzistencializmi*. për sa i përket drejtimit të tretë, ne do të themi dy fjalë vetëm për fillimet e tij, nuk është një filozofi e vërtetë në kuptimin e mirëfilltë të fjalës, ajo ndahet dhe nëndahet, si të thuash, sipas *shkencave* të ndryshme shoqërore dhe humane.

Nëpërmjet fenomenologjisë së tij, Husserl ka ushtruar një ndikim vendimtar mbi disa degë të ndryshme në kërkimet e sotme. Ne duhet të flasim gjithashtu për etapat e jetës së tij dhe t'i vendosim ato në ngjarjet historike të kohës së tij.

Husserli lindi më 1859, pra në gjysmën e dytë të shekullit XIX, në Mahren, në një familje tregtarësh çifutë. Ai studioi astronomi, matematikë dhe fizikë, por mbi të gjitha ai interesohej për logjikën. Arsyetimet e tij të para ishin me natyrë shkencore dhe kishin mbi të gjitha një natyrë abstrakte. Filozofi Franz Brentano ushtroi mbi të një ndikim të fuqishëm; ai përpunoi në një mënyrë vendimtare disa nga problemet e shtruara prej tij, që më vonë kontribuan shumë për përpunimin e asaj që së shpejti do të merrte emrin e fenomenologjisë.

Në moshën njëzetë e shtatë vjeç, Husserli u konvertua në fenë protestane, por kjo nuk pati pasoja të rëndësishme mbi veprën e tij. Megjithatë është diçka me rëndësi fakti se ata që iu kushtuan, pas vdekjes së tij, studimit intensiv të veprës së tij dhe botimit të punimeve pas vdekjes kanë qenë të gjithë katolikë, madje anëtarë të klerit. Dorëshkrimet e tij para së gjithash janë studiuar, ruajtur dhe përpunuar në Luven. Husserli u martua me një vajzë të re çifute,

edhe ajo e konvertuar. Ai ishte pesëdhjetë e pesë vjeç kur shpërtheu Lufta e Parë Botërore. Ai pati tre fëmijë. Dy prej tyre ishin pjesëmarrës në luftë dhe njeri u vra në të: vajza e tij u bë infermiere. Në këtë periudhë, Husserli ishte gjithë admirim për çdo gjë që ishte prusiane dhe, sikurse shumë çifutë të kësaj kohe, ishte një nacionalist i zjarrtë. Në vitin 1916, u bë profesor në Friburg-mbi-Brisgau, atje ku Martin Hajdegeri, pak kohë më pas, u bë koleg i tij.

Në janar 1933, Hitleri mori pushtetin. Ai i ndaloi çifutët të frekuentonin ndërtesat e universiteteve dhe bibliotekat. Është me vend të paraqesim situatën: në kohën kur Husserli u ndodh i përjashtuar nga biblioteka e Universitetit, Hajdegeri u bë Rektor i emëruar nga regjimi i ri. Pikërisht në kohën kur Haidegeri, kolegu dhe pak a shumë dishepulli i tij, që i detyrohej shumë, ishte rektor, Husserli u përjashtua nga profesorati. Më vonë, falë disa ndërhyrjeve në mbrojtje të tij, gjërat ecën pak më mirë për të. Husserli mbeti në Gjermani, ai nuk pranoi të largohej, por provoi - sikurse ka thënë vetë - të ngrejë rreth vetes një mur shpirtëror. Ai ndërmori më tepër se çdo herë tjetër një përpjekje për të mbrojtur "racionalizmin" ashtu siç e kuptonte ai kundër tendencave irracionaliste që shpërthyen gjatë sundimit nacional-socialist, derisa arriti ta sundojë skenën filozofike. Ai vdiq më 1938 në moshën shtatëdhjetë e nëntë vjeçare, pra përpara Luftës së Dytë Botërore.

Husserli e filloi veprimtarinë e tij duke trajtuar në mënyrë kritike dhe nga pikëpamja filozofike arithmetikën dhe logjikën. Dy vëllimet e para të veprës së tij *Logische Untersuchungen* u botuan në vitet 1900-1901 dhe më 1907 kemi leksionet e tij mbi *Die Idee der Phänomenologie.* Në vitin 1929, ai botoi leksionet e tij të famshme të mbajtura në Sorbonë, Meditacione karteziane dhe në vitin 1935, tre vjet para se të vdiste, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften.*

Që në të gjallë të tij, Husserli pa përhapjen e gjerë të fenomenologjisë, kësaj shkolle të cilën e krijoi vetë ai. Madje pati përshtypjen se me këtë fjalë abuzohej, duke quajtur gjëra krejtësisht të ndryshme nga njëra-tjetra dhe ndoshta kjo shpjegon se pavarësisht suksesit ai mbeti përherë tepër i pakënaqur. Aty nga fundi i jetës provoi një ndjenjë të thellë vetmie dhe moskuptimi prej mjedisit që e rrethonte. Por ajo që ishte më e dhimbshme për të, ka

qenë ndarja përherë e më e thellë midis tij dhe Hajdegerit. Për habinë e tij, Husserli zbulon se ka një afërsi të largët midis tij dhe Kantit.

Në pikën e tij të nisjes *Dekarti* pyeste veten se si mund të jemi të sigurt për diçka, kur kemi të gjitha arsyet për të dyshuar për të. Ku gjenden themelet e sigurisë sonë? Kjo habi përpara sigurisë e çoi atë të dyshojë për gjithçka, me qëllim që të gjente themelin e vetë sigurisë.

Habia e Kantit kishte të bënte me ekzistencën e shkencës. Si i bëhet që shkenca ekziston, ndërkohë që tek përvoja e fituar nuk mund të ketë asgjë të domosdoshme dhe të vlefshme në mënyrë universale? Pas tij vjen Husserli i cili pyet: si është e mundur që në përgjithësi ne jemi të sigurt? Ose e shprehur ndryshe: çfarë marrëdhëniesh ka midis ndërgjegjes dhe botës?

Pika e tij e nisjes është siguria origjinale që ne kemi këtu, në një botë që na rrethon. Dhe kjo është ajo që e habit. Pa u mbështetur qysh në fillim në gjuhën që përdor Husserli, le të provojmë të rijetojmë së brendshmi habinë e tij të parë. Ai ka studiuar matematikën dhe logjikën; ai e di se ç'është një siguri në gjendje të kulluar, sepse ajo askund nuk mund të jetë kaq shumë e përjashtuar nga çdo dyshim sa në fushën e logjikës dhe të matematikës: ajo është si kuintesenca e sigurisë. Dhe kjo siguri e drejtpërdrejtë e habit.

Konceptimi i Kantit e huton, sepse në filozofinë e tij problematika e sigurisë është e rënduar me elementë që i duken të tepërt, siç është për shembull sendi në vetvete, i cili nuk i përket sigurisë së drejtpërdrejtë që ne kemi për botën - ose a prioria, kjo strukturë që vjen para çdo lloj përvoje dhe për të cilën ne nuk kemi as edhe një lloj sigurie. Si njera ashtu edhe tjetra na e turbullojnë sigurinë. Më mirë ia vlen të nisemi nga ajo vetë, nga natyra e saj e drejtpërdrejtë.

Kjo është pika e nisjes. Duke u nisur prej këtej, ai e fillon luftën e tij dhe mbrohet sipas tre drejtimeve.

Më së pari ai lufton *kundër psikologjisë* dhe introspeksionit. Në asnjë mënyrë ai nuk dëshiron të ngatërrohet me ata që pretendojnë t'i gjejnë themelet e sigurisë në përshkrimin e gjendjeve të brendshme të ndërgjegjes. Ai nënvizon me insistim - dhe sipas

mendimit tonë, me të drejtë - se gjendjet psikike që ne mund të vëzhgojmë, për shembull me anë të introspeksionit, janë për ne objekte, po aq sa edhe objektet e botës së jashtme; këto janë, sigurisht, objekte psikike, por megjithatë janë objekte. Në këtë pikë ai i mbetet besnik Kantit, sepse edhe për Kantin, gjithçka që ne mund të përshkruajmë nga ndërgjegjja jonë është tashmë një ndërgjegje e objektivizuar. Në çdo rast ajo nuk është a priori. Husserli nuk dëshiron të jetë një nga ata që kënaqen me përshkrime introspektive të realitetit psikik dhe që për rrjedhojë humbasin kështu në një mjedis subjektivizmi, domethënë në një lloj empirizmi. Dhe në pozita idealiste mund të arrish pa shumë vonesë, sikurse iu ndodhi empiristëve anglezë. Le të mendojmë për Berklin. Husserli nuk dëshiron të ketë të bëjë me një objektivizim të ndërgjegjes dhe në një mënyrë të përgjithshme me psikologjinë. Ajo që ai kërkon duhet të jetë e drejtpërdrejtë dhe origjinale.

Pastaj, ai hidhet kundër Dekartit megjithëse ka për të admirimin më të madh - për këtë mjafton të kujtojmë *Meditimet* e tij *karteziane*. Ai e qorton metodën karteziane sepse e shkëput në mënyrë të menjëhershme dhe abstrakte *cogito-n* nga gjithë pjesa tjetër e botës, megjithëse atëherë bëhet e pashmangshme marrja e një kthese të fortë nëpërmjet përkryerjes hyjnore, me qëllim që të rilidhet me botën e objekteve. Por *cogito-ja* e përjetuar nuk është kurrë e veçuar ajo e ka realitetin e vet për sa kohë që ajo përfaqëson ego cogito cogitatum. Kjo do të thotë: një njeri (një "unë") mendon gjithmonë *diçka,* një send, një gjë. Pikërisht kjo përjetohet tek mendimi në mënyrë origjinale. Dhe mbështetur mbi këtë të vërtetë të qartë të vetvetishme, Husserli dëshiron të bazojë sigurinë e tij: kështu atë që mendimi e mendon në mënyrë origjinale nuk jemi ne që e ndërtojmë, ne duhet të kënaqemi *duke e përshkruar*.

Më së fundi ai hidhet kundër *Kantit dhe kantizmit,* pikërisht për të mos u lejuar elementëve të errët të arrijnë të errësojnë procesin e drejtpërdrejtë të përjetimit. Siç e kemi parë tashmë: ai hedh poshtë dualizmin kantian "fenomen - send në vetvete" si një *a priori* e ndërtuar. Konceptimi i Kantit, sipas të cilit ndërgjegjja nuk është e vlefshme veçse për fenomenet, vjen sipas Husserlit nga një lloj relativizmi që nuk i përgjigjet kërkesës për një bazament absolut për sigurinë. Asgjë nuk mund ta kthejë mbrapsht Husserlin nga

arritja e këtij qëllimi filozofik. Ai dëshiron - sikurse të gjithë filozofët e mëdhenj - të krijojë më në fund filozofinë e vërtetë, domethënë sigurinë. Vetëm këtë e asgjë tjetër.

Le të përpiqemi të përmbledhim doktrinën e tij. Ai e fillon me eksplorimin e ndërgjegjes. Përse? Sepse gjithçka që i është dhënë tek ndërgjegjja nuk mund të jetë e kapshme veçse nëpërmjet *ndërtimit të kuptimit* nga vetë ndërgjegjja. Ky konstruksion kuptimor ndryshon sipas *sferës* (zonës) së objektit që ndërgjegjja synon të kapë. Filozofi nuk duhet të synojë sendet që ndodhen në botë, por *mënyrën se si na janë dhënë këto sende*, domethënë sendet si fenomene. Është kjo arsyeja përse Husserli, për t'i dhënë një emër filozofisë së tij, zgjodhi termin *fenomenologji*.

Metoda e *reduktimit* do të lejojë që "bota të vendoset në kllapa". Vërtetimi i filozofit është kthyer nga ndërgjegjja, në të cilën ndërtohet kuptimi, cilido qoftë ai. Husserli, në analizat e tij, parapëlqen t'i huazojë shembujt që merr, nga fusha e perceptimit, sepse sipas tij, ndërtimi i parë i një kuptimi, lidhur me botën që na rrethon, kryhet tek perceptimi.

Por kur vështrimi kthehet nga subjekti, nuk mjafton vetëm *të përshkruash* veprimtarinë e ndërgjegjes. Duhet të nxjerrë në pah atë që është thelbi *i perceptimit,* i kujtimit, apo i imagjinatës, etj. dhe të tregosh se si ndërtohet *objekti qëllimor korrespondues* (e thënë ndryshe: *plotësi i objektit real në ndërgjegjen e njeriut).* Vetëm pasi të kemi hedhur dritë mbi veprimtaritë e ndërgjegjes, nëpërmjet një qëndrimi reflektiv, ne do të mundim gjithashtu të kuptojmë se si realizohet objektivizimi përkatës.

Husserli kaloi nga ndërtimi i objekteve matematike tek analiza e objekteve logjike (logische Untersuchungen), për të analizuar më pas mënyrën e formësimit të sendeve dhe më së fundi studimin e strukturave të larta në gjirin e të cilave dallohen nivele të ndryshme kuptimi.

Deviza e tij e njohur "Të shkojmë te vetë sendet!" nuk bën aspak thirrje për një realizëm naiv. Ajo do të thotë se është e domosdoshme të kapet thelbi i ndërgjegjes nëse dikush dëshiron të kuptojë se si "një qenie konkrete bëhet e kapshme nga *ndërgjegjja qëllimore*".

Në veprën e vonshme të tij, të titulluar *Kriza e shkencave*

europiane dhe fenomenologjia transhendentale, Husserli bën objekt studimi historinë europiane dhe përpiqet të hedhë dritë mbi krizën që përjetonte Evropa. Në sytë e tij, kjo krizë ka bërë të mundshëm me shpalosjen e mbretërimit të arsyes dhe, për rrjedhojë, ai e sheh atë si të prejardhur nga një traditë racionaliste në përgjithësi, në kërkim të një filozofie universale dhe unike. Megjithatë, sipas Husserlit, të gjitha shkencat kanë hyrë në krizë në mënyrë të mistershme. Kjo gjë nuk ka të bëjë aspak me sukseset e shkencave të veçanta, por vetëm me domethënien e tyre filozofike të përbashkët, që është themeli i tyre. Është tepër mbresëlënëse të vëresh, duke lexuar shkrimet e Husserlit, se sa të shumta janë thirrjet e tij për të qenë të vëmendshëm në këtë apo në atë drejtim: *nuk duhet besuar... nuk duhet që të më kuptojnë në këtë mënyrë...* etj. Ai është vazhdimisht i zënë, si me thënë, për të përcaktuar "vendin" ku zhvillohen mendimet e tij, me qëllim që t'i veçojë kundër psikologjizmit, kartezianizmit dhe kantizmit.

Pra, çfarë është *fenomenologjia?* Në brendësi të këtij nocioni qëndron një mospërputhje midis *metodës dhe doktrinës.*

A bëhet fjalë për një metodë, për një mënyrë për të trajtuar problemin apo për një doktrinë sistematike? Një husserlian i vërtetë nuk do ta kishte pranuar aspak një alternativë të tillë, sepse për të, vetë metoda është një doktrinë. Metoda dhe doktrina nuk bëjnë veçse një, siguria mbështetet në vetë aktin e metodës së vënë në zbatim. Metoda fenomenologjike nuk është pikërisht një rrugë që të çon tek doktrina; ajo është ngritur në rangun e doktrinës sepse ajo ka realizuar procesin e sigurisë së parë qëllimore.

Atëherë, lind pyetja: mos vallë identifikimi i metodës me doktrinën që bën Husserli, mos sjell me vete moskuptimin e shumë koncepteve të tij? Shumë lexues që besojnë se e kanë kuptuar Husserlin ose që flasin me gjuhën e tij, ka mundësi të kenë rënë në kurthin ku disa fjalë janë përdorur herë në kuptimin e tyre tradicional, herë në zhargonin husserlian. Një shembull: fjala "fenomen" - të cilën e kemi parë tek Kanti - shënon "atë që shfaqet" dhe aspak sendin në vetvete. Por tek Husserli, metoda e përdorur kërkon që fenomeni të merret si plotësi i vërtetë i ndërgjegjes, në mënyrë që midis fenomenit dhe objektit në ndërgjegje të mos ketë asnjë lloj dualizmi. Pa këtë, dualiteti fenomen-send në vetvete i jep

termit "fenomen" një kuptim krejt të ndryshëm.

Në këtë mënyrë shumë koncepte duhet të zhvendosen nga kuptimi i tyre tradicional, duke u bërë të vështirë për t'u menduar qartësisht në një hapësirë reflektimi që e përjashton dualizmin kantian.

Mund të shtrohet pyetja nëse Husserli i ka kapërcyer realisht alternativat tradicionaliste, sikurse janë realizëm-idealizëm, realizëm-nominalizëm, racionalizëm-empirizëm, siç e pohon dhe shpreson ai për të kapur një thellësi më të madhe të mendimit apo duke ngatërruar metodë e doktrinë bashkë, ai s'bën tjetër veçse i fshin këto alternativa?

Të krijohet përshtypja e fortë sikur Husserli kryen një akt asketizmi metodologjik. Ai përjashton shumë terma, si për shembull, siç e kemi vënë re, sendin në vetvete dhe a priorinë. Ai bën përpjekje për t'u mbajtur vetëm pas përvojës së drejtpërdrejtë të ndërgjegjes. Ai nuk pranon "të ndërtojë", ai nuk dëshiron veçse të përshkruajë. Pikërisht këtë gjë ai nuk ia pranon Kantit: mënyrën për ta ndërtuar përvojën me ndihmën e kategorive, të të gjithë aparatit njohës, ndërkohë që ai nuk dëshiron gjë tjetër veçse të përshkruajë mënyrën se si na janë dhënë fenomenet.

Ne do të besonim se është fjala për të përshkruar një tryezë; por nuk është aspak kështu. Husserli dëshiron të përshkruajë fenomenalitetin, të dhënën e fenomenit, mënyrën se si tryeza hyn në përvojën time. Detyra e fenomenologjisë është të analizojë aktin e ndërgjegjes në të cilin na është dhënë një fenomen i caktuar. Bëhet fjalë për një lloj përshkrimi reflektiv.

Ne tani jemi në gjendje të kuptojmë përse Husserli mbrohej nga introspeksioni: pikërisht sepse "përshkrimi reflektiv" dhe introspeksioni kanë prirjen për t'u ngatërruar me njëri-tjetrin. Ajo që kërkon Husserli, si me thënë është një analizë e drejtpërdrejtë, një reflektim përshkrues i fenomenit - si është - përjetuar - në - përvojën tonë.

Reduktimi fenomenologjik, emër që vetë Husserli i dha metodës së tij, qëndron në faktin se fenomenologu e nis veprimtarinë e tij filozofike duke u çliruar nga teza themelore e çdo përvoje nëpërmjet një shndërrimi metodologjik. Kjo tezë themelore është ajo e realitetit të botës. Çdo përvojë natyrore nënkupton në mënyrë të

drejtpërdrejtë këtë tezë, sipas së cilës ekziston një realitet që përfshin gjithçka, - me fjalë të tjera pohohet në mënyrë jo të hapur se ekziston bota reale, e tanishme dhe reale.

Por fenomenologu nuk ka aspak qëllimin të kundërshtojë këtë tezë - çka do ta çonte medoemos në pozitat e një idealizmi të kulluar (sipas të cilit bota nuk ekziston veçse në ndërgjegje). Në fakt ai nuk dëshiron veçse ta "vendosë botën ndërmjet kllapave" - sikurse e lejon ta bëjë këtë në çdo çast liria absolute e tij; kështu, pa e mohuar realitetin e jashtëm, ai e hedh tej "në botën e jashtme" të fenomeneve në atë mënyrë që në analizat që do të kryejë, ky realitet nuk do të luajë asnjë lloj roli. Pra bota nuk është as e mohuar dhe as e vënë në dyshim - fenomenologu vetëm sa i ndalon vetes çdo gjykim që ka të bëjë me realitetin e saj. Ndërkohë që "teza" vihet kështu ndërmjet kllapave edhe të gjitha shkencat që kanë të bëjnë me natyrën janë gjithashtu të vëna midis kllapave, në atë masë që ato synojnë të thonë diçka të vërtetë lidhur me realitetin e këtij universi.

Ndërkaq, ajo që mbetet pa u prekur nga reduktimi fenomenologjik, është ndërgjegjja, e cila në parim përbën një *zonë të qenuri* të veçantë e cila mund të bëhet fusha e një shkence të re - e fenomenologjisë. Këtë zonë qenieje ne mund ta ilustrojmë nëpërmjet një figure. Të marrim një fije letër. Në njërën nga faqet e saj gjenden fenomenet e përvojës, në faqen tjetër, ajo që prodhohet në ndërgjegje. Ne jemi të prirur të marrim në konsideratë njërën ose tjetrën faqe të fletës. Por në metodën fenomenologjike të Husserlit, ajo për të cilën bëhet fjalë, në njëfarë mënyre është ajo që ndodh në brendësi të fijes së letrës, domethënë vetë *e dhëna* e fenomeneve, *aktiviteti* i ndërgjegjes, në saje të së cilës kjo e dhënë është bërë e mundshme.

Në doktrinën e Husserlit, metoda e reduktimit shënon një kthim të ndërgjegjes tek vetvetja, jo si një substancë e përhershme, por si një qëllimësi, e cila iu jep kuptim fenomeneve dhe përmbajtje sendeve. Ajo që të mrekullon, ka të bëjë pikërisht me qartësinë e vetvetishme të ndërgjegjes së qëllimshme (intencionale) që është një enigmë dhe sipas mendimit tim, mbetet e tillë.

Fenomenologjia do të analizojë pra, veprimtarinë e ndërgjegjes së qëllimshme. Tipari themelor i ndërgjegjes është se ajo është e

prirur *drejt realitetit të jashtëm,* drejt objektit (objekt, si një plotës i vërtetë i ndërgjegjes është ai që gjendet "përballë" saj.) Ndërgjegjja "kapërcen" drejt objektit të saj dhe duhet të plotësohet nga kapja intuitive e këtij objekti. Si kuptimdhënëse ajo drejtohet drejt asaj që realizon veprimtarinë e saj, domethënë drejt objektit të synimit të saj. Gjatë zhvillimit të mëvonshëm të historisë së filozofisë, ndërgjegjja si *qëllimshmëri* ka luajtur një rol vendimtar. Në saje të këtij koncepti shumë mendimtarë të mëdhenj kanë vendosur një lidhje midis "fenomenologjisë" dhe "filozofisë së ekzistencës". Ndër ta më i shquari ka qenë *Martin Hajdegeri.*

Të përpiqemi tani që të vendosim një lidhje midis metodës së reduktimit dhe doktrinës së qëllimshmërisë. Reduktimi lejon që "teza e realitetit të botës" të vihet ndërmjet kllapave, ndërsa ndërgjegjja mbetet intencionale. Çfarë do të thotë kjo? Kjo do të thotë: kur realiteti i objektivitetit natyror dhe bashkë me të marrëdhëniet praktike me objektet e nevojshme për jetën, ndodhen të pezulluara nëpërmjet vendosjes mes kllapash, në këtë kohë bëhet i mundur një vështrim tjetër - domethënë, pikërisht vështrimi fenomenologjik, që është i hapur ndaj shfaqjes së fenomeneve. Ka mundësi që reduktimi husserlian nuk është aq shumë larg konvertimit që ndodhte tek Bergsoni, kur instinkti bëhej "i çinteresuar" dhe lejonte realizimin e intuitës së kulluar. Në vend që të ketë një reagim jetësor ose instinktiv, ndërgjegjja bëhet e aftë për një vizion të ri mbi origjinalen.

Kur një gur kërcënon të na bjerë mbi kokë, për ta shmangur bëjmë një lëvizje të menjëhershme, pa pyetur nëse guri është me të vërtetë real. Kur ne trajtojmë sigurinë mbi realitetin e botës dhe kur e vëmë më pas mes kllapave nëpërmjet metodës së reduktimit, ne mund të marrim përvojën e një qëndrimi fenomenologjik, të afërt me një qëndrim estetik: ndërgjegjja intencionale i përjeton fenomenet ashtu si i janë dhënë asaj, duke u dhënë brenda vetvetes kuptimin e tyre.

Në rastin e intuitës fenomenologjike nuk bëhet fjalë për t'i tejshkuar sendet, për t'i kapërcyer ata, për të kapur një realitet të përtejmë tek qenia e tyre. I vetmi realitet absolut që lejohet të kapet është vetë ndërgjegjja fenomenologjike. Sepse nëpërmjet

"reduktimit" ne zbulojmë: ne mund, sigurisht, të vëmë mes kllapave tezën e realitetit të botës, me të gjitha pasojat që vijnë prej këndej; por nuk do të na ishte kurrë e mundur të vendosnim mes kllapave realitetin e ndërgjegjes intencionale. Kështu pra, ajo që shfaqet tek intuita mbetet kurdoherë e rastësishme, ndërsa ndërgjegjja intencionale është me natyrë *absolute*. Kjo ndërgjegje nuk është e ndërtuar nga diçka tjetër, përkundrazi: është ajo që formëson fenomenet, plotësat e saj, duke iu dhënë atyre një kuptim.

Husserli e përshkruan këtë formësim të fenomeneve nëpërmjet ndërgjegjes intencionale, lidhur me *perceptimin*.

Sendi i perceptuar nuk është as sendi në vetvete, as fletorja që shohim këtu (fakt empirik). Prej saj ne përftojmë një shumësi "profilesh" dhe ajo është një sistem kompleks shfaqjesh të ndryshme, të cilat ne i kapim nëpërmjet perceptimit.

Kur ne qëndrojmë përballë një objekti, ne e shohim atë nën një kënd të caktuar, pastaj nën një kënd tjetër dhe më pas nën një të tretë, nën një ndriçim të dhënë, pastaj nën një tjetër, pranë kësaj apo asaj njolle drite, me këtë apo atë refleks, duke paraqitur këtë apo atë profil - ne tashmë kemi folur për këtë: ne nuk mundemi kurrë ta shohim kubin konkret me të gjashtë faqet e tij të barabarta. Kështu, ato që ne shohim, janë aspekte, dukje të jashtme, përafrime - dhe sendi i perceptuar, është sistemi i përbërë i kësaj shumësie të pandërprerë dukjesh të jashtme dhe skicash që na janë dhënë nga përvoja e drejtpërdrejtë. Ai që ne e quajmë "send i perceptuar" nuk është tjetër gjë veç asaj që ne perceptojmë. Ai është një sistem i përbërë, tërësinë e të cilit ne nuk arrijmë ta zotërojmë kurrë, por që qëndron realisht në atë që ne kemi perceptuar faktikisht nga e gjitha kjo shumëllojshmëri. Dhe sipas Husserlit, është absurde të besosh tek një send real dhe i vërtetë, i cili gjendet pas dukjeve të jashtme. Qenia e fenomenit, është shfaqja e tij, të dy termat janë dhe përbëjnë një të vetme.

Dhe megjithatë përvoja nuk e shteron qenien e sendit. Kjo do të thotë se ekzistojnë gjithmonë, në pafundësi, të tjera mundësi, të tjera pika vështrimi, të tjera perspektiva, të tjerë aspekte, të tjera skica. Sendi është gjithmonë më i pasur sesa unë e kam kapur atë gjatë perceptimit dhe, megjithatë ai nuk është i ndërtuar veçse nëpërmjet perceptimit. Përderisa ekzistojnë gjithmonë mundësi të

tjera, realiteti objektiv nuk është veçse diçka e rastit: gjithmonë është e mundur që disa aspekte dhe disa skica të mos përputhen me të. Këtu Husserli bashkon në një të vetme mendimin shkencor dhe rastin e modernitetit në atë mënyrë saqë nuk ka më një koherencë të sigurtë. Në të kaluarën shkenca mbështetej tek koherenca e botës me një lloj gjysmë sigurie. Jo se ajo besonte ta zotëronte, por se besonte se mund ta kapte. Por këtu, tek Husserli, shfaqet ideja sipas së cilës asnjë progres i shkencës nuk mundet të na sigurojë se në fund të fundit ka me të vërtetë një kozmos, domethënë një unitet koherent të të gjithë aspekteve dhe të gjithë perspektivave. Husserli arrin deri atje sa bën fjalë edhe për mundësinë e një jobote.

Le të mendojmë për pikturën që zhvillohet në epokën tonë, për ato koka, për ata trupa, tiparet dhe organet e të cilëve janë zhvendosur, pastaj janë ribashkuar në mënyrë arbitrare: kjo pikturë pasqyron mundësinë e një inkoherence të fundit, të një arbitrariteti të botës. Në këtë drejtim është prodhuar një çarje e madhe e një natyre krejt tjetër nga hapja e përjetuar në shekullin XVI, kur u kalua nga bota e mbyllur në universin e pafundmë. Në atë kohë, nuk kishte më vende fikse, por uniteti i botës vazhdonte të ishte një postulat i nënkuptuar. Sot, shkenca, filozofia, arti, në njëfarë mënyre hapin mundësinë e një jobote, të një jokuptimi.

Husserli e sheh filozofinë e tij sikur të jetë "një shkencë rigoroze". Dhe në të njëjtën kohë ai pretendon të heqë dorë nga çdo lloj mbështetje tek nocioni i shkakësisë. Fenomenologjia ndërmerr të analizojë ndërgjegjen dhe, ndërgjegjja, duke qenë intencionale, nuk i nënshtrohet asnjë lloj shkakësie. Pra, Husserli lufton psikologjizmin vëzhgues që mundohet ta shpjegojë ndërgjegjen nëpërmjet shkaqeve të jashtme. Ai gjithashtu lufton psikologjizmin introspektiv, që përpiqet ta reduktojë ndërgjegjen në pasojat e veta shkakësore të brendshme. Për të, shkakësia është një kategori që nuk mund ta shpjegojë ndërgjegjen.

Një mospranim kaq radikal për ta lënë shkakësinë të zotërojë intencionalitetin, është karakteristike për atë epokë. Por nga ana tjetër, ka një afëri të dukshme ndërmjet Husserlit dhe Lajbnicit, ndërmjet intencionalitetit të ndërgjegjes dhe oreksit të brendshëm të monadës - vetë Husserli është shprehur shpeshherë në favor të Lajbnicit.

Një doktrinë e tillë e ndërgjegjes intencionale që përmban mundësinë e një jobote mbetet gjithnjë nën kërcënimin e solipsipsizmit, sepse kurrë nuk mund të ketë një ndërgjegje të vetme dhe unike. Dhe është kjo arsyeja përse nuk pushon së shtruari me një mprehtësi të veçantë problemi i tjetrit, i ndërgjegjes tjetër. Nën sundimin e reduktimit fenomenologjik, kush mund të jetë *tjetri?*

Tjetri - *një alter ego* - formësohet në ndërgjegje nëpërmjet analogjisë me unin tim - dhe në të njëjtën kohë si i huaj për ndërgjegjen e unit tim. Nga kjo kontradiktë Husserli ka nxjerrë konceptimin e *intersubjektivitetit transhendental*, të cilin unë nuk do ta trajtoj këtu.

Lexuesi pa dyshim e ka vënë re faktin se duke paraqitur doktrinën e Hegelit unë nuk kam arritur në atë shkallë qartësie sikurse për filozofët e tjerë. Husserli nuk është "mendimtari im". Për mendimin tim, ai ka shumë lëkundje në zhvillimin e ideve të tij; pretendimi i tij për të kapur përvojën e drejtpërdrejtë shprehet nëpërmjet termash të shumtë dhe tepër të ndërlikuar dhe asnjëherë nuk kam arritur të di nëse kam pasur të bëjë me thellësitë e oqeanit apo me shkumën e valëve të tij.

Meqë ky libër është konceptuar për të mbetur një paraqitje jo tërësore dhe e copëzuar e historisë së filozofisë, do të kisha parapëlqyer ta lija fare mënjanë Husserlin. Por, kjo është e pamundur: ndikimi i tij mbi filozofinë bashkëkohore sikurse mbi shkenca të ndryshme shoqërore është tepër i dukshëm dhe tepër i thellë. Unë jam munduar të bëj sa më mirë që të jetë e mundur. Por vazhdoj t'i them lexuesit që të jetë i kujdesshëm: një filozof mund të kuptohet - siç e kam thënë tashmë - vetëm atëherë kur arrihet *të mendohet bashkë me të*. Këtu, kjo nuk ka qenë e mundur për mua.

Me fenomenologjinë e tij, Husserli shpreson t'i ketë kapërcyer alternativat e mëdha në filozofi: empirizmin dhe racionalizmin, realizmin dhe idealizmin, nominalizmin dhe esencializmin. Unë nuk jam i sigurt nëse ia ka arritur kësaj: mos vallë i ka errur apo fshirë këto alternativa?

Ai bënte thirrjen për "të shkuar tek vetë sendet"! Por nga ana tjetër, thoshte se, ndërgjegjja është qenia e objektit për mua. Pra ai bën thirrjen "për t'u kthyer tek ndërgjegjja"! Sepse vetëm nëpërmjet një të dhëne të shqisave dhe nëpërmjet intencionalitetit që synon të

kapë një thelb të caktuar na jepet një fenomen. Aq e dukshme është kjo ide tek Husserli, saqë fare mirë mund të themi se kemi të bëjmë me një lloj idealizmi transhendental. Veç kësaj perceptimi thërrmohet në një pafundësi "profilesh" të mundshme dhe ajo që reziston përballë natyrës së rastësishme të sendeve është vetëm natyra absolute e ndërgjegjes intencionale Më së fundi Husserli zhvillon një lloj teorie idesh në kuptimin kantian, meqë uniteti i objektit, për të, duhet të jetë një synim i ndërgjegjes - diçka që i vihet asaj si një detyrë (aufgeben) dhe jo si një gjë e dhënë vetiu (nicht gegeben) sikurse shprehej Kanti.

Gjithë kësaj i shtohet fakti që interpretimet dhe komentet e ndryshme të dishepujve më besnikë të Husserlit dallohen shumë nga njeri-tjetri. Secili ka Husserlin e tij, aq shumë është i pranishëm ky fakt saqë fenomenologjia husserliane shpërbëhet në një shumësi profilesh filozofike të ndryshme - sipas një procesi të ngjashëm me atë, që sipas tij, pësojnë "sendet" tek perceptimi.

Dhe megjithatë: Husserli duket se është gjithandej i pranishëm. Ka mundësi që edhe vetë natyra kontradiktore e veprës së tij e ka shtuar ndikimin e saj. Ai ka ushtruar një ndikim vendimtar mbi Hajdegerin dhe mbi Sartrin, sikurse edhe mbi shumë filozofë të tjerë bashkëkohorë, kërkimet shkencore të të cilëve do të ishin të paimagjinueshme pa të, veçanërisht në fushën e estetikës siç është për shembull polaku Jngarden. Ai e rinovoi gjuhën filozofike - sigurisht jo për të mirë -, sepse ndërsa përpiqej për të kapur përvojën e drejtpërdrejtë, u bë edhe më tepër i komplikuar, më pak i qartë, përgjithësisht më pak i kuptueshëm. Megjithatë, problemet e reja që shtroi, apo ato që diti t'i shprehë në një mënyrë të re, ngjallën te filozofët pas tij një habi të thellë dhe pjellore dhe problemet që u shfaqen në këtë mënyrë zënë shpesh një vend qendror në veprat e tyre. Por nuk është vetëm filozofia dhe shkencat shoqërore të cilat u ndikuan nga mënyra e tij për t'i shtruar problemet, ai ndikoi edhe mbi artin bashkëkohor. Me thënë të drejtën, mund të shtrohet pyetja nëse bëhet tamam fjalë për një ndikim - apo sikurse prirem të besoj - u krye gjithandej i njëjti ndryshim thellësor në mënyrën e të menduarit, i cili nxiti në të njëjtën kohë fenomenologjinë e Husserlit dhe "artin modern".

Një shembull: ndërkohë që vizitohet një ekspozitë

retrospektive e Pikasos në të cilën figurojnë vepra të të gjitha epokave, të krijohet përshtypja e qartë se në çdo periudhë, bile në çdo pikturë, Pikaso bën përpjekje për të pikturuar sipas një urdhri të brendshëm. Ai nuk pranon që problemet t'i imponohen nga bota e jashtme. "Urdhri", çdo herë është i ri dhe arbitrar dhe detyra e piktorit, është për ta bërë atë të domosdoshëm nëpërmjet ekzekutimit të kësaj vepre. Kjo mënyrë e përpunimit të së domosdoshmes duke u nisur nga një urdhër arbitrar më bën të mendoj për Husserlin. Kemi të bëjmë me një proces pothuajse të ngjashëm me atë të krijimit hyjnor, gjatë të cilit njeriu nuk pranon të marrë "një të dhënë" ku ai e ndërton veten e tij në mënyrë të vetmuar dhe pastaj, ua lë vendin të tjerëve. Ky është problemi me të cilin ai ballafaqohet. Ai nuk e pranon realitetin e botës që e rrethon veçse në një mënyrë krejt të veçantë, duke e shpërbërë në një numër të pafund aspektesh që vijnë njëri pas tjetrit, të fragmentarizuar, megjithëse i duhet ta rindërtojë çdo herë sipas urdhrit të tij të brendshëm, pa e përfunduar kurrë këtë gjë. Një numër nga këto tema gjendet tek fenomenologjia e Husserlit.

MARTIN HAJDEGER
(1889-1976)

Hajdegeri ishte me origjinë nga Gjermania e Jugut, nga Schwarzwald dhe qëndroi i lidhur fort pas krahinës ku lindi. Ai u bë privat-docent (docent i lirë) në Universitetin e Friburgut-mbi-Brisgau, ku kishte kryer studimet dhe pas një qëndrimi të shkurtër në Universitetin e Marburgut, u kthye përsëri atje dhe u emërua profesor. Pikërisht atje, unë ndoqa për një semestër leksionet e tij - një semestër të cilin nuk do ta harroj kurrë. Ishte pranvera e vitit 1933, Hitleri sapo kishte marrë në dorë pushtetin dhe Hajdegeri bëhet pak më vonë rektor i Universitetit - funksion të cilin e kreu pothuajse për një vit. Pastaj dha dorëheqjen dhe nuk u përzie fare me politikë.

Pjesën më të madhe të kohës e kalonte në Schwarzwald. Atje kishte shtëpinë e tij dhe atje vinin për ta takuar. Nuk është rastësi që njëra nga veprat e tij më të shquara quhet Holzvege, fjalë që shënon shtigjet që hapin druvarët kur shkojnë për të prerë dru. Duket sikur këto shtigje të çojnë diku, por ata nuk të çojnë asgjëkundi, e shumta mund të të çojnë në ndonjë lirishtë - dhe ne do të shohim se fjala "lirishtë" ka në fjalorin vetjak të Hajdegerit një kuptim tepër të veçantë.

Hajdegeri ishte një njeri me shtat të vogël, shpatullgjerë, dhe me trup të ngjeshur. Ai mbante gati gjithmonë një xhaketë me një prerje të pazakontë, që dukej si xhaketë e ushtarakëve apo e zbuluesve; kishte një jakë që ngjitej deri tek qafa, me dy të kthyera të gjera dhe të drejta nga të dy anët dhe mes njerëzve ai mbante një lloj sjelljeje provokuese, të sigurt në vetvete dhe gati për t'u hedhur në mbrojtje sikur të ndjehej se mund ta sulmonin nga çasti në çast.

Sytë i kishte të zinj, mbizotërues dhe në të njëjtën kohë tepër mosaprovues si të mos i pëlqente ta shihte botën që e rrethonte të larë nga dielli. Dukej se nuk i kishte të lehta marrëdhëniet me njerëzit. Por, kishte plot dishepuj. Një herë, në vitin 1955, në një

keshtjellë të Normandisë, u organizua një kolokuium njëjavor kushtuar filozofisë së Hajdegerit, në të cilën ai mori pjesë bashkë me një grup dishepujsh francezë dhe gjermanë. Ai qëndronte mes tyre, ashtu i vogël siç ishte, si brenda një kulle që e mbronte. Pas disa ditësh durimi, pjesëmarrësit u revoltuan kundër këtyre mbrojtësve besnikë dhe Hajdegerit iu desh të dilte nga kulla e tij.

E them me siguri se ai nuk ishte njeri i dialogut. Ai tërhiqej në vetvete, në një lloj monologu meditativ ku përsëritjet shumëfishoheshin deri në atë masë sa formulat që parapëlqente të krijonin përshtypjen se ai ishte prifti i parë i një liturgjie të re ose prifti i fundit i një liturgjie të harruar.

Marrëdhëniet e Hajdegerit me *gjuhën* janë kaq të veçanta saqë "mendimet e tij themelore" ose "doktrina e tij themelore" nuk mund të riprodhohen në mënyrë besnike veçse *nëpërmjet vetë termave të tyre*. Ai ka krijuar shumë fjalë të reja apo ka përdorur shumë fjalë të vjetra, të ndryshme nga kuptimi i tyre i përditshëm apo i traditës, saqë është e pamundur t'i zbërthesh me dy fjalë. Termat që përdor nuk mund të përkthehen me terma të tjera, ato nuk mund të shkëputen në asnjë mënyrë nga lëvizja filozofike që realizohet nëpërmjet tyre dhe tek ato. Kjo pamundësi më provon edhe një herë në sa pozita mbrojtëse ishte Hajdegeri: mendimet e tij nuk lejonin t'i prekje pa qenë të mbështjella me koracën e tyre verbale. Në thelb, *kjo nuk është një mbrojtje filozofike* (sepse një filozof përpiqet gjithmonë ta shprehë jo vetëm njëherë, por edhe ndryshe mendimet e veta) kjo është një mbrojtje poetike: në të vërtetë kjo është një nga cilësitë themelore të gjithë poezisë që të *jetë ashtu sikurse është* dhe të mos mund të jetë ndryshe - ajo nuk të lejon as ta përkthesh e as ta shpjegosh.

Disa herë Hajdegeri u mundua të krijonte përshtypjen se në njëfarë mënyre ai i kishte nxjerrë mendimet e tij nga thellësitë e vetë gjuhës, sikur ato të kishin pritur të përgjumura në fjalorin grek apo gjerman apo në etimologjitë e tyre që të zbuloheshin më në fund prej tij. Kësaj i shtohen variacionet e shumta të bëra nga ky virtuoz me ndihmën e parashtesave dhe ndajshtesave (për shembull *bergen, verbergen, Verborgenheit, Entborgenheit, Unverborgenheit, Verbergung* etj). Por mund të shtrohet pyetja: mos vallë është e vërtetë e kundërta e kësaj: që mendimi i Hajdegerit e detyron pikërisht gjuhën, në kundërshtim me natyrën e saj, t'i bindet forcës

së tij poetike dhe urdhrave, shpesh despotike dhe arbitrare, të dhëna prej tij. Pohimi i vetë Hajdegerit, sipas të cilit krijuesi është medoemos gewalttätig (dikush që "ushtron dhunë") vlen fare mirë edhe për vetë atë.

Diçka e tillë mund të thuhet lidhur me ndikimet që duken se kanë qenë vendimtare për të: Hegeli, Kierkegaardi, Husserli. Kur lexon Hajdegerin dhe, mbi sidomos, kur ai komenton mendimtarët e tjerë, për shembull Kantin, të krijohet gjithmonë përshtypja se ai mbështetet në tekstet e tyre vetëm për të shprehur mendimin e tij - jo duke iu kundërvënë atyre, por duke pretenduar të zbulojë më së fundi një kuptim që deri atëherë ishte i fshehur.

Nëse ai i ka "komentuar" me aq dashuri të madhe parasokratikët grekë, ndoshta kjo ka ndodhur sepse vetë fragmentet që kanë mbetur prej tyre e lejonin t'i vishte më lehtë poetikisht me mendimet e tij.

Ndikimin më të fuqishëm dhe, pa dyshim, më të thellin ai e ka pësuar, krahas atyre të grekëve, nga dy poetët: Hölderin dhe Niçe.

Le të provojmë tani që ta karakterizojmë mendimin e tij lidhur me disa tema të filozofisë së tij.

Shtysa më e thellë e arsyetimit të tij filozofik më duket se është *kërkimi i origjinales* (i Ursprünglichkeit) Me fjalë të tjera: sipas tij, të gjitha problemet filozofike ashtu sikurse ata janë shtruar, janë të ngarkuara jashtëzakonisht me shumë mbishtresa. Kurrë nuk janë paraqitur tamam *lakuriq*. Hajdegeri do të dëshironte të shtronte pyetjen origjinale, pyetjen e parë fare, atë që fshihet në të gjitha pyetjet e tjera, si ta kishte marrë tashmë përgjigjen e saj. E pavërteta, ajo që rrëshqet gjithandej, në sytë e tij, është ajo që ngjan si një e vërtetë e natyrshme. Këtë nevojë për origjinalen e kemi ndeshur tashmë që tek Husserli. Por tek Husserli çështja kishte të bënte me përvojën e "sendeve". Haidegeri nuk pushonte së shtruari *çështjen e qenies*, që për të është çështja e çështjeve, çështja e parë dhe e fundit.

Hajdegeri kërkon *qenien e çdo qenieje që është*. Kjo çështje rimerret vazhdimisht. Habia filozofike e Hajdegerit është, pa dyshim, gjëja më autentike dhe më e qëndrueshme në mendimin e tij. Ai habitet: "Përse ka diçka dhe nuk ka asgjë?" Këtu është, sipas

mendimit tim, tipari themelor i tij: "përse"-ja e tij synon, jo asgjë-në, por qenien. (Në këtë pikë atë mund ta kundërvësh me Bergsonin, që kërkonte të dinte nëse ishte e mundur përgjithësisht të mendohej asgjë-ja dhe si do të ishte e mundur kjo gjë.)

Vetëm duke u nisur nga kjo habi mund të kuptohet *çështja e të qenurit të asaj që është*. Në këtë "të qenurit" ka një lloj "veprimi", nëpërmjet të cilit ajo përfton praninë e saj. "Të qenurit është këtu një folje dhe jo një emër.

Pra Hajdegeri bën dallim ndërmjet "asaj që është" dhe "qenies". Ajo që është ia detyron qenien e vet qenies dhe qenia nuk është veçse tek ajo që është. Dhe megjithatë - dhe kjo është vendimtare - ajo që është "fsheh" qenien. Le të marrim një shembull: ja një kalem që ndodhet mbi tryezë: ai është prej druri, i verdhë, me një pikë të shndritshme dhe shkruan me ngjyrë të zezë. Ky kalem është një gjë që është, por qenia e tij nuk është prej druri, ajo nuk është as e verdhë e as me pikë të shndritshme në ngjyrë ari dhe është e pamundur të përdorësh qenien e tij për shkruar. Nga ana tjetër, qenia e tij nuk është as diçka që do të mbetej po të eliminohej druri, ngjyra e verdhë, pika ngjyrë ari, shkrimi në ngjyrë të zezë. Qenia nuk është "ajo që mbetet". Ajo do të zhdukej bashkë me të gjitha cilësitë ndijore dhe bashkë me dobinë e kalemit dhe, megjithatë, ajo është "diçka tjetër" nga këto cilësi dhe nga kjo dobi. Në këtë kuptim, mund të thuhet se cilësitë dhe dobia e asaj që është, *fshehin* qenien e vet.

Sipas Hajdegerit, ka ende diçka tjetër që ndihmon për të fshehur qenien e asaj që është, apo për ta errësuar atë -në të njëjtën kohë edhe kuptimin e çështjes që ka të bëjë me të - dhe kjo është *forca e zakonit*, mbi të gjitha forca e zakonit, e cila bën që gjërat të merren "vetvetiu" si të vërteta, që nuk ngre asnjë problem dhe që konsiston në përdorimin e qenieve të veçanta ekzistuese në përputhje me dobinë e tyre - pra: gjithë bota e teknikës, ashtu si dhe ajo e shkencave ekzakte. Ndërkohë që jepet pas këtyre veprimtarive, subjekti humbet në anonimatin e "dikujt" që është jovetjak dhe që bëhet i paaftë të shtrojë në mënyrë autentike çështjen se çfarë është qenia e një ekzistuesi të veçantë.

Por, kërkimi i *së vërtetës* bëhet i mundur vetëm nëpërmjet zbulimit të kuptimit të vërtetë të kësaj çështjeje parësore.

Për të shpjeguar kuptimin e së vërtetës, Hajdegeri është mbështetur në fjalën greke *aletheia:* "ajo që nuk është më e fshehur". Ndër të tjera, ai e përkthen me anë të fjalës *Entschleierung* (zbulesë) dhe me këtë ai kupton zbulesën e qenies. Për të, e vërteta nuk qëndron asnjëherë në të kuptuarit racional të gjërave, por tek një "vizion" i qenies, i cili ndonëse në fillim është "i fshehur pas veglave që ne zotërojmë", shpaloset përpara çështjes primare *(Urfage)*.

Është befasuese të vëresh që tek Hajdegeri, objektiviteti, dija objektive figuron si një pengesë përpara kërkimit të qenies. Sigurisht edhe mendimtarë të mëdhenj mistikë kanë menduar në këtë mënyrë. Le të mendojmë për shembull për shën Janin e Kryqit i cili thoshte: "Hiqmëni sysh të gjitha që të mundem të shoh." Çështja është të dish se çfarë është ajo që shfaqet atëherë, përtej objektivitetit, si qenie e vërtetë. Përballë qenies, shumica e mendimtarëve ka heshtur.

Paradoksi është se Hajdegeri, vetë, përtej qenieve të veçanta të dobishme, të cilat fshehin qenien, zbulon *gjuhën,* me bollëkun e fjalëve të saj dhe me mundësi shprehjesh verbale. Për të, qenia shfaqet në mundësitë që ka gjuha - dhe unë do të dëshiroja të shtoja: në lojërat e mundshme të gjuhës.

Bergsoni e shihte ngurtësinë e fjalëve si një nga vështirësitë e të shprehurit të mendimit filozofik, sepse për të çdo gjë thelbësore gjendej në një proces fluid. Përkundrazi, Hajdegeri, është një mendimtar tokësor; ai nuk rresht së gërmuari në shtresat gjeologjike të fjalëve. Jo pa qëllim përmenda "lojën e fjalëve". Për të, fjalët janë zëvendësuese të vlefshme të qenies. Por, nëse fjalët zëvendësojnë qenien, atëherë humbet çdo përgjegjësi.

Habia origjinale ka të bëjë pra me qenien e atyre që ekzistojnë në mënyrë të veçantë. Por kjo qenie e veçantë, nuk duhet synuar të kapet me ndihmën e një përfundimi racional, duke pranuar se përvoja nuk duhet të kuptohet sipas mënyrave të shkencave. Ajo që është e domosdoshme, është mënyra për të kapur apo për të qenë i kapur, e cila kryhet "para" çdo lloj gjykimi. Nuk është aspak gjykimi që na çon atje, përkundrazi: vetëm duke u nisur nga një "kapje" e tillë, bëhen të mundura arsyetimet. Pra, është fjala për një

përvojë ekzistenciale: unë habitem pas qenies të çdo qenieje të veçantë kur brenda meje është zgjuar ekzistenca.

Çfarë është pra *ekzistenca*? Për këtë ne kemi folur shumë kur bëmë fjalë për Kierkegaárdin. Ne e rigjejmë tani tek Hajdegeri dhe, më pas, ajo do të na tërheqë vëmendjen përsëri kur të flasim për Jaspersin - dy mendimtarë që i referohen në mënyrë të drejtpërdrejtë asaj dhe, që secili ka përpunuar një "filozofi të ekzistencës", megjithëse për veten e tyre ata nuk e kanë pranuar etiketën "ekzistencialistë".

Hajdegeri e shpjegon termin "ekzistencë" nëpërmjet rrënjës së fjalë *existere (ek-sistere)* që do të thotë të shfaqesh jashtë nga...

Pra, më së pari, ekzistenca është një shkëputje: një shkëputje prej nga? Për Hajdegerin dhe kjo kuptohet vetiu, kemi të bëjmë me një shkëputje nga e zakonshmja, nga "marrëdhëniet e dobisë", të lidhjeve midis mjeteve ose veglave me qëllimet e përdorimit të tyre, me përshtatjen tonë me botën që na rrethon. Ekzistenca shkëputet nga marrëdhënia që pranohet vetiu dhe që na fsheh çështjen parësore të qenies së asaj që ekziston në mënyrë individuale. Kështu, duke realizuar shkëputjen, ekzistenca lind për veten e saj mundësinë. Për Hajdegerin, mundësia është një kategori vendimtare. Ekzistenca është ajo që në vetvete ka mundësi për t'i realizuar.

Kështu, ai që ekziston, ka mundësi për t'i realizuar. Midis tyre, thelbësore është mundësia për çdo çast dhe më së fundi siguria, për vdekjen. Ai që ekziston e zbulon qenien e tij si "qenie për vdekjen" *(Sein zum Tode)*.

Vdekja, për Hajdegerin, - dhe kjo është shumë e rëndësishme për ta kuptuar - nuk është vetëm një ngjarje e ardhshme, as diçka që mundet të na ketë zënë pritë diku, ajo nuk është në të ardhmen. *Si një mundësi ajo qysh tani është element përbërës i ekzistuesit* (i atij që ekziston). Në të vërtetë, qenia - për - vdekjen është ajo që i jep ekzistuesit mundësitë e tij. Përndryshe, ai do t'i përkiste tërësisht teknicitetit të qenieve të veçanta që ndodhen në botë, për të nuk do të kishte pasur as mundësi dhe as ekzistencë.

Për ekzistuesit, këtu nuk bëhet aq fjalë për të arsyetuar për vdekjen, por për ta përvetësuar atë: ekzistuesi merr mbi vete asgjësimin e tij si qenie për vdekjen dhe kështu shkëputet nga ndërthurja e errët e "dobive" që përbëjnë jetën e përditshme në

banalitetin e saj, midis të cilave kërshëria përballë qenies së asaj që është diçka individuale gjendet e shuar.

Nëpërmjet kësaj shkëputjeje, ekzistuesi nuk zbulon vetëm "qenien e tij - për - vdekjen", por në mënyrë të përgjithshme edhe faktin se *ai ndodhet* në një situatë të veçantë dhe në një kohë të përcaktuar. Kjo mënyrë "për t'u ndodhur në..." luan një rol të madh tek Hajdegeri. Ekzistuesi zbulon se ai ndodhet në botë (Hajdegeri e quan këtë "qenia -në - botë"), gjithmonë në rrethana kohore dhe hapësinore krejt të veçanta, të cilat nuk gjejnë asnjë justifikim në dobinë e jetës së përditshme dhe që nuk kanë asnjë zgjidhje. Këtë të dhënë arbitrare të një situate në botë, Hajdegeri e quan Geworfenheit (rrethana të atij që është i hedhur diku); ai, shpreh me anë të kësaj faktin që situata faktike në të cilën gjendet ekzistuesi, në fillim është krejt e huaj për të.

Këtu më duhet të paraqes një koncept qendror të Hajdegerit, atë të Dasein. Këtë nuk e bëj me shumë dëshirë, sepse kjo fjalë, e cila nuk mund të përkthehet, luan një rol vendimtar si tek Hajdegeri ashtu edhe tek Jaspersi, por duke patur tek të dy mendimtarët një kuptim krejt të ndryshëm, thuajse të kundërt, gjë që nuk rresht së sjelluri keqkuptime serioze.

Hajdegeri e përshkruan *Daseinin,* si një qenie e veçantë të cilit Daseinit i është besuar vetë qenies së tij, si qenie që është duke ekzistuar. Rimarrja e termit për të shpjeguar në gjykimin që e shpjegon atë është në vetvete domethënëse: bëhet fjalë për dy momente të ndryshme.

Tek Hajdegeri, Daseini është pothuajse një sinonim i "njeriut", për aq sa fjala shpreh qenien e veçantë e cila zbulon se ndodhet - atje: në botë, në një vend, në një situatë në të cilën është hedhur. I tillë është momenti i parë, momenti *fenomenologjik*: ai është *përshkrues*. Momenti i dytë është ekzistencial: ai i referohet një mundësie të Daseinit, si "ekzistues" (pra: si liri), *për të qenë* qenia e tij (e vërtetë) (pra: një detyrë).

Rrethanat faktike (*Faktizität*) të *Daseinit* përmbajnë dy momente: ai është i hedhur në botë dhe ai është për vdekjen. Qenia e Daseinit është e përbërë si nga njëra ashtu dhe nga tjetra, megjithëse ai ka mundësi të shkëputet prej andej, për të kapur mundësitë që ai ka për të realizuar projektet e tij. Është pra situata faktike (Faktizität) e

Daseinit vetë ajo që po të jetë marrë përsipër për t'u realizuar, i hap atij mundësitë e ekzistencës.

Për t'u marrë mbi vete, kjo situatë faktike duhet që të ketë, vetë ajo, njëfarë "pranie" tek vetë Daseini, ajo nuk mund të jetë veçse një e dhënë e jashtme. Hajdegeri shpjegon se parafjala Da shënon një hapje thelbësore të Daseinit: hapje ndaj Da-së së tij, sikurse ndaj botës në të cilën ai ndodhet. Daseini ndriçohet "si një qenie në botë", jo në saje të një qenieje tjetër të veçantë, por në saje të faktit se ai është nga vetë vetja e tij, *die Lichtung*, "ndriçimi" apo "lirishta në mes të pyllit". (Këtu kemi të bëjmë me një lojë fjalësh poetike, që janë karakteristike për Hajdegerin, bashkë me qartësinë e errët dhe të çuditshme, që e ka të tijën).

Këtu duhet kuptuar diçka e rëndësishme: Daseini si qenie - në - botë nuk është nga njëra anë një e dhënë dhe nga ana tjetër një liri e kufizuar nga kjo e dhënë, por është pikërisht një përvetësim i vetes nëpërmjet Daseinit si një hapje drejt botës dhe si qenie - për - vdekjen. Ai që bëhet një ekzistues duke e përvetësuar situatën e tij faktike, bëhet i aftë të "shprehë" qenien e asaj që ekziston në mënyrë individuale.

Vepra e parë e madhe e Hajdegerit, që megjithë botimet e tij të mëvonshme, mbetet ajo që titullohet *Qenia dhe Koha*. Si i lidh Hajdegeri këto dy terma? Për të, diskutimi thelbësor mbi kohën ka të bëjë *me të ardhmen*. Ne e kemi parë, se qenia - për - vdekjen i përket qenies së Daseinit dhe kjo vdekje nuk është e mundur veçse në të ardhmen. Hajdegeri menjëherë shton: e ardhmja këtu nuk ka kuptimin e "një të tanishmeje", e cila akoma nuk është bërë "reale", por që do të jetë e tillë një ditë, përkundrazi është *die Zukunfil* (diçka që do të vijë më pas) në gjirin e së cilës Daseini bëhet ai që është. Këtu është thelbësore të kuptohet menjëherë se koha, për Hajdegerin, nuk përfaqëson aspak një përmasë të jashtme në të cilën Daseini "do të zhvillohej" në njëfarë mënyre dhe më së fundi do të vdiste, por një përmbajtje të brendshme, një strukturë qenieje të vete Daseinit. Daseini, si një qenie më vete, përgjithësisht ndodhet brenda qenies së vet të ardhshme vetëm "duke shkuar përpara" (*Vorlaufen*) dhe duke qenë një qenie - për vdekjen.

Hajdegeri e trajton në të njëjtën mënyrë edhe të kaluarën, të cilën e quan *Gewesenheit* dhe që, si e tillë, "lind nga e ardhmja":

Daseini duke ekzistuar bëhet i ndërgjegjshëm për situatën në të cilën ndodhet, si i hedhur diku, çka përbën situatën e tij si qenie që ka qenë në botë, në atë mënyrë që Daseini i ardhshëm nuk mund të jetë veçse "ai që ka qenë gjithmonë", pra vetë "e kaluara" e tij.

Mbetet e tanishmja, situata çdo herë e veçantë e Da-së: ekzistenca kapet nëpërmjet veprimit të asaj që i ofrohet ekzistencës në botën që e rrethon. Pas këtyre shembujve të shkurtër dhe të thjeshtëzuar, shihet se si ky mendim mpleks metodën fenomenologjike dhe analizën ekzistenciale. Qenia dhe koha, nëpërmjet ekzistencës, rrjedhin nga njëra-tjetra, në të njëjtën kohë që ato i japin gjallëri në mënyrë reciproke njëra-tjetrës dhe, prej këtej, rezulton një lloj *ontologjie refleksive* e cila nuk është një diskutim mbi qenien, por analiza e një kthimi të Daseinit tek vetja e tij.

Për të bërë të kuptueshëm mendimin e Hajdegerit, këtu do të më duhej edhe një herë të shpjegoja një numër të caktuar konceptesh të domosdoshëm, si për shembull Entschlossenheit ("vendim"), Schuldigkeit ("situatë fajësimi"), Sorge ("shqetësim"), Furcht ("frikë"), Angst ("ankth") etj. Por unë do të heq dorë nga kjo. Në mendje le të ruajmë këtë tipar thelbësor: tek qenia, thelbësore, këtu nuk është më, siç ka qenë shpesh tradicionalisht, përjetësia e saj, por është çasti, përmasa e kohës në të cilën e tanishmja bëhet për një ekzistues, aktualisht e tanishme.

Qenia dhe koha ndodhen të stivosura njëra mbi tjetrën, duke iu referuar njëra-tjetrës. Ai që ekziston e zbulon kuptimin e qenies së tij duke shpalosur unitetin e strukturës së shqetësimit gjatë rrjedhës kohore - dhe anasjelltas. Pamjet e zakonshme për të ardhmen, për të tanishmen dhe për të shkuarën gjenden të hedhura tej sepse ato i përkasin një rrjedhe kohore joautentike. Ato arrijnë të bëjnë pjesë në rrjedhën e vërtetë kohore veçse bashkë me kuptimin e tyre ekzistencial. Përmasa origjinale, këtu është pra, e ardhmja dhe kjo, për shkak të qenies - për - vdekjen, si një e ardhme autentike që ekziston me një natyrë të fundme. Do të ishte e mundur, mbase, që Hajdegeri të kundërshtohej në emër të së ardhmes së pafundme apo të ndonjë diçkaje tjetër, gjë që mund të ndodhë gjithmonë dhe që i përket rrjedhës kohore të vazhduar, jo autentike dhe pa fund. Por kjo e dyta nuk mund të rrjedhë veçse nga e para.

Hajdegeri shpjegon se si formësohen konceptet e përkohshme vulgare dhe tradicionale. Ato i përkasin botës jo personale "të dikushit", që në thelb nuk është asnjë njeri dhe që, për këtë arsye, nuk është për-vdekjen. Kjo është arsyeja përse ne mund të kemi një paraqitje të së ardhmes së pafundme - jo autentike, anonime. Shkencat ekzakte të natyrës përdorin pikërisht këtë rrjedhë kohore jo autentike. Duke bërë këtë, ato e fshehin të vërtetën, në vend që ta zbulojnë. Ato pengojnë të shtrohet çështja e qenies së atij, që është. Por filozofia bëhet akoma edhe më fajtore lidhur me këtë çështje ndërkohë që ajo hiqet si "shkencore", në kuptimin e njëjtë të fjalës. Ajo shkon derisa e mbyt kuptimin e çështjes, që po të flasim realisht, është çështja njerëzore, ajo që nuk mund të shtrohet veçse lidhur me Daseinin si ekzistues.

Çështja thelbësore e qenies së atij që është, po të flasim me terma të tjerë, është çështja e së vërtetës dhe kjo, në thelb, është e vetmja çështje që Hajdegeri ka dashur të shtrojë. Lidhur me këtë çështje, ai formulon tre kërkesa: saktësi mendimi, shqetësim për t'u shprehur, ekonomi e gjuhës. Por këto kërkesa nuk kanë një kuptim që mund të përgjithësohet dhe filozofia e Hajdegerit nuk vendos kritere objektive. Ajo rrjedh nga vetë vepra e tij.

Tradicionalisht gjithmonë është konsideruar një kusht elementar dhe si një detyrë për këdo që kërkon të vërtetën të përgatitet shpirtërisht për paanshmërinë me të cilën do ta pranojë. Është fjala për t'u çliruar nga pasionet, nga ndjenjat, nga nxitjet subjektive, në atë mënyrë që të jesh i lirë dhe i hapur ndaj objektivitetit. Dhe çfarë është ky "objektivitet"? Në më të shumtën e rasteve - por jo gjithmonë - mendohet për një gjendje të sendeve, ashtu sikurse ato shfaqen në realitetin që ndodhet përballë atij që kërkon të vërtetën. Por jo gjithmonë: gjithashtu mund të bëhet fjalë për të dhëna që i takojnë së shkuarës, për veprime dhe ngjarje historike që kanë qenë kështu dhe aspak ndryshe dhe që duhen të merren si të tilla - pavarësisht nëse kjo i pëlqen ose jo kërkuesit. Gjithashtu është edhe një "objektivitet" tjetër që më tepër të çon drejt të kuptuarit, drejt imitimit ose "kopjimit" të një subjektiviteti të huaj - për shembull, atëherë kur kërkuesi dëshiron të gjejë arsyet e një vendimi historik, të rijetojë tek vetvetja zhvillimin shpirtëror të një poeti, apo procesin psikik të një të sëmuri mendor: në këtë rast ai kërkon të kuptojë se çfarë është përjetuar në të vërtetë, duke u mbështetur në

subjektivitetin e tij. Edhe në vetë fushën fetare - gjithashtu dhe në atë mistike - haset kjo kërkesë për heshtje të brendshme dhe paanësie, si të ishte kusht për një frymëzim hyjnor. Për shembull, mund të mendohet për një nga *Ushtrimet shpirtërore* të Injacit, i cili konsiston të mbash në vijë horizontale vullnetin tënd si krahu i një peshoreje dore, në mënyrë që shpirti i mbetur ashtu pezull të jetë i hapur dhe i ndjeshëm ndaj së vërtetës.

Në të gjithë këta shembuj, e vërteta qëndron "përballë" dhe kërkesa për "objektivitet" dhe "paanësi" ka të bëjë me kërkuesin, i cili duhet të bëhet i aftë për të deshifruar dhe për ta kapur këtë të vërtetë, pa e tjetërsuar dhe pa e turbulluar. Kërkuesi gjen mbështetje në "realitetin" e pavarur prej tij dhe e vërteta që ai mendon se ia ka arritur më së fundi ta formulojë, duhet të përputhet me përkufizimin tradicional: *adequatio intellectus et rei.*

Por për Hajdegerin, një proces i tillë, i shprehur mbi të gjitha, në kërkimet shkencore, i përket mbretërisë së joautentikes. Kërkuesi në fakt nuk lëviz veçse në një mjedis qeniesh që janë, pa shtruar as çështjen e qenies së asaj që është, pra pa fituar ndërgjegjen e supozimeve që janë të pranishëm në mënyrë të nënkuptuar në kërkimin e tij, çka do ta kishte lejuar t'i vinte ato në diskutim. Prej këtej rrjedh se këtu nuk bëhet fjalë për të vërtetën. Arritja e së vërtetës nuk do të kënaqej me adaequatio me një qenie që është; e vërteta duhet të jetë aletheia, pra: zbulimi i supozimeve të nënkuptuar që paracaktojnë qysh më parë kërkimin shkencor. Por këto supozime nuk mund të vihen në diskutim veçse nëpërmjet një analize nga ana e qenies që është e cila heton ose kërkon - pra, sipas terminologjisë së Hajdegerit, të Daseinit, analizë nëpërmjet së cilës vetë Daseini vihet në diskutim.

Tek *Kritika e arsyes së kulluar*, Kanti kishte nxjerrë në dritë parakushtet e përgjithshme subjektive të çdo përvoje dhe të çdo shkence. Tani, Hajdegeri kërkon tek Daseini parakushtet e çdo kërkimi për të vërtetën si një hetim mbi qenien e asaj që është. Meqenëse këtu duket sikur është vetë *Daseini* që është vënë në diskutim, Hajdegeri zhvillon *një lloj analize refleksive të afektivitetit transhendental,* sipas së cilës çështja e së vërtetës nuk mund të jetë shtruar në mënyrë autentike veçse nëse Daseini që e shtron, duke fituar ndërgjegjen e "qenies së vet - për - vdekjen", për projektin

dhe ankthin e tij, e ka kryer shkëputjen nga situata faktike në të cilën ndodhet dhe është orientuar drejt ekzistencës.

Në këtë afektivitet transhendental, vdekja luan një rol vendimtar - jo si një ngjarje e ardhshme, çka do të ishte jo autentike, por si një mundësi që mund të ndodhë në çdo kohë, që në çdo çast shpreh unicitetin e saj dhe që në çdo çast nuk rresht, si asgjë që është, të kthejë në asgjë qenien e asaj që është: qenia dhe projekti i saj, që rendin drejt takimit me vdekjen, e përdorin botën rrethuese si një tërësi mjetesh (*zuhanden)*, ndërkohë që shqetësimi nga njëra anë, ankthi nga ana tjetër dëshmojnë për ekzistencën autentike. Dhe kësaj i shtohet "statusi i fajtorit" (*Schuldigkeit*) i cili është një jehonë e largët e mëkatit fillestar që është gjithmonë i pranishëm, si shenjë e asgjësimit aktual të shkaktuar nga vdekja.

Hajdegeri dhe dishepujt e tij pohojnë njëzëri dhe të indinjuar se në analizën themelore që shërben si një hyrje tek problemi i kuptimit të qenies, asnjë nga fjalët që në mënyrë patetike shprehin gjendje afektive, nuk është përdorur në kuptimin e saj psikologjik. Ne ndodhemi, me të vërtetë, tamam në mes të kërkimit ontologjik. Megjithatë: atëherë kur i besohet gjuhës siç bën Hajdegeri, kur ajo merret seriozisht sikurse bën ai, nuk është e mundur të mos vlerësohet atmosfera dhe harmonitë e një fjalori të tillë. Me ose pa dëshirë, ato janë të pranishmën dhe bëjnë të ndihen ndikimi i tyre. Sigurisht, kuptohet, që këto fjalë nuk shprehin gjendje emocionale "subjektive". Ne e kemi thënë: është fjala për një afektivitet transhendental. Ato nuk shprehin aspak ndjenjat - ndryshe nuk do të kishin asnjë kuptim.

Kësaj gjuhe të ngarkuar me emocione, si dhe fakti që kushtet dhe kriteret e mendimit racional apo kuptimor janë hedhur tej si diçka që i përket jo autentikes së një ndërgjegjeje naive që pranon pa problem botën rrethuese, i shtohet toni çuditërisht autoritar i kësaj filozofie. Mendimet apo qëndrimet nuk i propozohen lexuesit, por i paraqiten, pa i shoqëruar me ndonjë justifikim, si të vetmet që janë të mundshme. Kurrë nuk bëhet ftesa për të bërë një kontroll të asaj që shprehet apo për ta dalluar qartë. Asistohet në diçka që më tepër ngjason me një profeci: ose pranohet një Dasein ekzistues, i aftë të shtrojë në autenticitetin e tij çështjen e së vërtetës si kuptimi i qenies dhe nga ky fakt ai që e pranon bën pjesë në një elitë; ose qëndrohet jashtë kësaj profecie, në mes të njerëzve të panumërt,

"dikushve" anonimë nga të cilët asnjëri nuk mund të jetë një "lirishtë" (Lichtung), as edhe, si me thënë, një qenie njerëzore.

Pa dyshim që ka një lidhje midis këtij kërcënimi të fshehur, kësaj gjuhe liturgjike në të cilën formulat poetike përsëriten si për të bërë një aleancë me forca të fshehta dhe rënies së Hajdegerit në nacional-socializëm, ndërkohë që u bë në vitin 1933 rektori i regjimit të ri, nën sundimin e të cilit mësuesi i tij Husserli u përjashtua si çifut nga Universiteti dhe nga biblioteka - Husserli, të cilit i kishte dedikuar veprën e tij, *Qenia dhe Koha*, si homazh respekti dhe miqësie. Dhe megjithatë: Hajdegeri pa dyshim është një filozof i vërtetë - "i vetmi midis filozofëve bashkëkohorë", siç e kishte zakon të thoshte Jaspersi, ai që megjithë miqësinë e gjatë që pati me Hajdegerin, ka parë gjithmonë në mendimin e tij një lloj zbrazëtie, një paqëndrueshmëri, një ndjenjë të dobët përgjegjësie.

Filozofia nuk është as shkencë dhe as poezi. Megjithatë kjo nuk e autorizon aspak filozofin që të hedhë poshtë si "jo autentike" kriteret rigoroze shkencore, as ta gjejë rrugëdaljen tek poezia për ta bërë filozofinë një magji ose një predikim fetar. Dhe kjo aq më pak duhet të ndodhë, kur bëhet fjalë për një liri ekzistenciale. Më vonë, për Hajdegerin ekzistuesi nuk zinte më qendrën e shqetësimeve të tij dhe ai kaloi nga analiza thelbësore e *Daseinit* tek teoria e qenies, lidhur me të cilën ai zhvilloi një lloj teologjie të fjalës poetike.

KARL JASPERSI
(1883-1969)

Karl Jaspersi ishte me origjinë nga Gjermania e Veriut. Ai lindi në Oldenburg dhe gjatë gjithë jetës së tij foli atë gjermanishte të thatë, në të cilën thuhet "s-pielen" dhe jo "sch-pielen" dhe ku çdo tingëllore qëndron e veçuar nga të tjerat. Kjo i jepte të folurit të tij saktësi dhe transparencë; nëpërmjet thekseve dhe intonacioneve të gjuhës së tij, shihej, në njëfarë mënyre, fjala e shkruar. Në fillim ai studioi drejtësi, por pas disa semestrash iu fut studimeve në mjekësi. Mjekësia e çoi drejt psikiatrisë dhe, për disa vjet, ai ishte asistent në klinikën psikiatrike të Haidelbergut, në të cilën punoi me psikiatër të shquar. Kështu në kuptimin e zakonshëm të fjalës, nuk studioi kurrë për filozofi. Formimi i tij ishte shkencor dhe mjekësor. Tezën e tij ai e shkroi në fushën e psikiatrisë. Më pas, për disa kohë, dha mësim psikologjie në fakultetin e filozofisë të Universitetit të Haidelbergut. Më së fundi, u bë aty profesor filozofie.

Përse Jaspersi nuk filloi me studimin e filozofisë? Gjithë jeta e tij u shënjua nga dashuria dhe respekti për këtë degë. Fare i ri, në një letër dërguar prindërve, ai u shpjegonte se çfarë dëshironte të bënte më tepër në jetë: mbi të gjitha ai dëshironte, siç shkruante, të merrej me filozofi; por nuk gjente në vetvete as përmasën e duhur për ta bërë këtë, as dinjitetin, as madhështinë e një filozofi; kjo është arsyeja që për ta bërë të dobishme jetën e vet, dëshironte të bëhej mjek.

Shumë më vonë, në vitin 1921, ndërkohë që e thirrën të drejtonte një katedër filozofie në Universitetin e Haidelbergut, ai nuk e shihte aspak veten të përgatitur për ta përballuar këtë detyrë, megjithëse ishte marrë në mënyrë të vazhdueshme me filozofi. Ai iu fut formimit filozofik, duke e nisur çdo gjë nga e para. Në vitin 1937, qeveria nacional-socialiste i hoqi çdo të drejtë për të dhënë mësim

në universitetet gjermane. Për këtë ekzistonin dy arsye, secila prej tyre do të ishte e mjaftueshme: së pari ishin qëndrimet e tij filozofike dhe pastaj fakti se ishte martuar me një çifute, çka do të thoshte krim, "krim racial" *(Rassenchande)*. Vetëm më 1945, aty nga fundi i luftës, atëherë kur Haidelbergu u çlirua nga amerikanët, Jaspersi u rikthye në katedrën e tij. Gjermania ishte bërë gërmadhë. Auditorët, në Universitet, u hapën për shumicën e ushtarëve të kthyer nga fronti, të humbur në një botë, fizikisht dhe moralisht të shkatërruar, në qytetet e bombarduara ku viktimat e tmerrit ishin të panumërta.

Për semestrin e parë të mësimdhënies, Jaspersi e kapi me të shpejtë demin prej brirësh: në këtë situatë dhe përpara njerëzish të mbushur me dëshpërim, Jaspersi e titulloi kursin e parë të leksioneve të tij: *Problemi i fajësisë (Die Schuldfrage)*. Ky cikël leksionesh u botua me këtë titull. Këtu bëhet fjalë për një analizë shumëplanëshe lidhur me fajësinë që i takonte si çdo gjermani në veçanti ashtu edhe gjithë gjermanëve si popull.

Skema e kësaj analize nuk është e vlefshme vetëm për situatën e asaj kohe, por edhe për gjithë situatat e kaluara dhe të ardhme, ku njerëzit, pasi janë shndërruar në fajtorë për krime kolektive, duhet t'i nënshtrohen analizës së ndërgjegjes. Një analizë e tillë e ndërgjegjes duhet të bëhet pa marrë parasysh asgjë, pa mazokizëm, pa mbivlerësim të vetes, pa retorikë lirike që e thjeshtëzon dhe e zbukuron rrëfimin dhe, në këtë libër, mendoj se gjendet një skemë me vlerë të përhershme, që ndihmon për t'i nxjerrë gjërat në dritë. Për këtë arsye kjo vepër, e datuar me saktësi dhe e lidhur me një rrethanë historike të cakutar, mendoj se është nga ato vepra, vlera e të cilave është dhe do të mbetet universale.

Gjatë viteve kur Jaspersi jetoi me gruan e tij çifute në Gjermaninë nacional-socialiste, ai njohu frikën e shumicës së njerëzve. Miq dhe kolegë nuk guxonin më të lidheshin me ta, jo për ndonjë armiqësie personale, por nga frika, çka ishte akoma më keqe. Kësaj i shtohet përvoja e luftës: të dy ishin të detyruar të dëshironin me gjithë shpirt, që në fillim, disfatën e atdheut të tyre, disfatë që do ishte e domosdoshme për shpëtimin e tyre. Kjo ishte për ta një nga aspektet e përvojës së tyre të tmerrshme. Disa vjet përpara luftës, që më 1936, kur të gjitha vendet dërgonin atletët e tyre në Lojërat Olimpike të Berlinit, Jaspersi dhe gruaja e tij - sikurse ai e

ka treguar shpesh më vonë - ndjeheshin në rrethanat e atij vërshimi sportiv "të braktisur nga e gjithë bota".

Megjithatë që të dy ishin thellësisht të lidhur me atdheun e tyre. Gertrud Jaspers vinte nga një familje çifute e vendosur në Gjermani qysh prej shekujsh dhe lidhej me mijëra fije me Gjermaninë tradicionale. Pas luftës ajo nuk arriti dot të përballonte me të vërtetë përvojën e atyre viteve; dhe kjo ishte pa dyshim arsyeja për hir të së cilës Jaspersi, më në fund, pranoi në vitin 1948 ftesën që i bëri Universiteti i Bâles. Ai vazhdoi të jepte atje mësim edhe përtej moshës kur njerëzit zakonisht dalin në pension. Ai ndihej mirë në Bâle. Atje flitej gjermanisht, por përveç kësaj, ai gjente si në qytet ashtu edhe në të gjithë zonat e tjera të kantonit, diçka nga atmosfera që kishin patur shtetet e vegjël të Gjermanisë së vjetër. Ai pati përshtypjen se tradita e lirisë e bashkësive të vogla politike ishte ruajtur më mirë në Bâle sesa kudo tjetër. Nga fundi i jetës, u bë zviceran dhe balez, pa pushuar së qeni një gjerman.

Jaspersi vdiq në moshën tetëdhjetë e gjashtë vjeçe. Që kur ishte fëmijë kishin diagnostikuar tek ai një sëmundje që, sipas parashikimeve të mjekëve, e kishte dënuar të vdiste në moshën njëzetë e shumta tridhjetë vjeçare. Si arriti të kujdeset për veten e tij sa të kapë moshën tetëdhjetë e gjashtë vjeçare? Ai mësoi ta kontrollojë sëmundjen, duke u bërë mjeku i vetvetes. Gjithë jetën e vet, kishte parasysh nga se vuante. Ai diti ta mposhtte pa iu nënshtruar asaj, me qëllim që ta vinte jetën në shërbim të veprës së tij dhe të studentëve të tij, pra të filozofisë. Ai i imponoi vetes një disiplinë rigoroze: sa kalonte një orë e gjysmë, e ndërpriste punën, shtrihej në një divan, bënte një pushim të shkurtër, kollej gjatë dhe pinte një gotë qumësht - të gjitha i bënte me një rregullsi të përsosur. Kështu e mbajti nën kontroll sëmundjen dhe jetën e tij. Kur dikush e pyeste: "çfarë jeni duke bërë tani?", ai përgjigjej: "punoj, ndryshe nuk bëj gjë". Kjo jetë me punë i lejoi të shkruante një vepër voluminoze, që është e botuar. Veç kësaj, ai la një vepër të rëndësishme postume të pabotuar, që doli në dritë dhe u botua pjesërisht nën përkujdesjen e Fondacionit Jaspers, në Bâle.

Jaspersi kishte dëshirë të citonte një proverb kinez: "Duhet të jesh i sëmurë për t'u bërë plak." Kurse mua më duket se ai arriti të bëhet aq i vjetër për shkak të besnikërisë: besnikëri më së pari ndaj

gruas, e cila nuk jetoi shumë pas tij; pastaj besnikëri ndaj veprës së tij, ndaj filozofisë, ndaj gjithçkaje që e ndjente se kishte detyrime, besnikëri ndaj kujtdo apo ndaj gjithçkaje më të cilën ishte lidhur gjatë jetës së tij. Besnikëria ishte tipar karakteristik i mendimit dhe i qëndrimit të tij filozofik. Tek ai, vepra dhe njeriu nuk janë veçse një gjë e vetme. Vepra e Jaspersit dëshmon thellësinë, saktësinë shkencore, kërkesën e tij për qartësi edhe në ato raste, kur pohohet prirja për errësirën e thellë dhe natyrën e fshehtë të botës së përtejme. Ajo dëshmon për kërkesën e paepur që pati ndaj vetes tërë jetës.

Për gruan e tij, Jaspersi thoshte se ajo e kishte mbajtur përherë zgjuar, nën dritën e kërkesës absolute. E gjitha kjo duhet kuptuar në mënyrë të drejtpërdrejtë : kërkesa e rreptë, për Jaspersin, nuk duhet ndarë nga "beteja për dashurinë", që është "komunikimi". Serioziteti i vazhdueshëm i jetës së tyre të përbashkët ka qenë për punën e tij filozofike një nxitës i përhershëm ashtu si ka qenë edhe një burim i pashtershëm force dhe qetësie shpirtërore. Pranë Jaspersit edhe vetë unë e kam provuar se çdo të thotë të mbështetesh te e vërteta. Diçka të ngjashme me këtë e kam gjetur shumë më vonë, në veprat e Solzhenicinit: një lloj qetësie, triumfi, pothuajse gëzimi falë faktit se kur mbështetesh tek e vërteta, gjendesh përtej frikës, saqë asgjë e keqe nuk mund t'ju prekë, pavarësisht se më e keqja mund të ndodhë nga çasti në çast.

Siç e pamë: Jaspersi kishte një formim shkencor. Arsyetimi i tij mbi thelbin e filozofisë u zhvillua gjithmonë duke bërë krahasime me mendimin shkencor. Shumë prej specialistëve të shkencave të natyrës përpunojnë një konceptim filozofik të cilin e fusin në vizionin e tyre shkencor mbi universin, duke zbatuar atje kriteret, metodat dhe interpretimet me të cilat janë familjarizuar gjatë kërkimeve të tyre shkencore; duke bërë këtë gjë, ata i largohen natyrës specifike të filozofisë. Nga ana tjetër, shumë filozofë nuk kanë formim shkencor dhe vazhdojnë të filozofojnë sikur epoka të mos jetë ndikuar fare nga shpirti i shkencave të natyrës. Nga vetë përvoja e tij, Jaspersi e njihte mënyrën e procedimit dhe metodat e shkencave, ai i kishte praktikuar vetë për një kohë të gjatë dhe e kishte zakonin të zbatonte kriteret e kërkimit shkencor dhe t'i nënshtrohej rigorozitetit të kërkesave të tyre.

Gjatë viteve më të hidhura që jetoi në Gjermani nën sundimin

nacional-socialist, ai gjeti tek vetvetja, sikurse ka thënë, aq paqe sa për t'u zhytur në studimin e problemit në dukje më abstrakt në botë: ai provoi të ndriçonte problemin e së vërtetës dhe zhvilloi një *Logjikë filozofike*. Ai analizoi premisat e metodave të përgjithshme të mendimit, duke i parë nga lartësia dhe këndvështrimi i filozofisë. Synimi i tij ishte që të kuptonte, në mënyrën më të qartë dhe më kritike, se çfarë ishte racionaliteti i shkencave të natyrës dhe, falë këtij ndriçimi paraprak, të sqaronte raportin e racionalitetit me arsyetimin dhe besimin filozofik. Në këtë mënyrë ai nxori në dritë atë që përbën paradoksin themelor të filozofisë: tek shkencat kemi gjithmonë një objekt kërkimi, kurse në filozofi nuk e kemi një gjë të tillë. Përse nuk e kemi? Ajo që kërkon filozofia, në thelb, është vetë qenia. Këtu takojmë rrënjët kantiane të mendimit të Jaspersit - dhe ai është thellësisht kantian. Le të mendojmë për *Subjekt-Objekt-Spaltung*, për ndarjen *subjekt-objekt*. Në shkencë është e qartë, kjo ndarje sundon gjithandej: kërkuesi studion një realitet që qëndron përballë tij, që për të është objektiv. Por filozofia pyet: çfarë është qenia? Qenia nuk është as subjektive dhe as objektive, apo më mirë ajo është edhe njëra edhe tjetra. Nëse unë provoj të mendoj një sintezë të subjektit dhe të objektit - unë nuk do të mund t'ia arrij kësaj: subjekti është gjithmonë, është ai që jam unë vetë dhe që mendon një objekt, cilido qoftë ai, mbase edhe diçka në vetë ndërgjegjen time. Filozofia nuk ka objekt; ajo është ai "i menduar" i veçantë, që nuk ka objekt. Qenia e tij e "përfshin" (umgreift) subjektin dhe objektin; siç thotë Jaspersi, ai është "një përfshirës" (ein Umgreifendes).

Por cili mund të ishte justifikimi i një "të menduari" që nuk ka objekt? Në shkencë, procedohet nëpërmjet verifikimit të hipotezave; në logjikë, analizohet koherenca e linjës së vërtetimit. Por çfarë mund të bëhet në rastin e filozofisë?

Duke mos mohuar aspak natyrën e pasigurt të arsyetimit filozofik, Jaspersi, përkundrazi, e ka vënë atë në dukje me forcë. Ai e pranon: ky mendim, në fakt, nuk ka natyrë "shtrënguese" dhe nuk është "i vlefshëm në mënyrë të përgjithshme". Ai është krejt tjetër gjë, pra, diçka me natyrë të pasigurt. Gjithmonë është e mundur "ta hedhësh poshtë" sepse ai nuk është "me të vërtetë shkencor", sepse filozofi nuk mund "të vërtetojë" kurrë në mënyrë përfundimtare atë

që pohon. Por atëherë, si ka arritur filozofia të mbetet gjallë gjatë mijëravjeçarëve? Për të vazhduar të jetojë, ajo ka nevojë për mirëkuptimin e nxënësit. Kjo nuk do të thotë aspak që nxënësi duhet të mendojë të njëjtën gjë sikurse edhe mësuesi; porse ai duhet të nisë të *pranojë mënyrën e të menduarit* të mësuesit që është një mënyrë filozofike e të menduarit. Më pas ai vetë do të gjejë, nëpërmjet praktikimit të filozofisë, përligjjen ekzistenciale të vetë mendimit të tij.

Kushtet logjike janë të domosdoshme për mendimin filozofik. Jaspersi i nënshtrohet këtij mendimi në mënyrë të vazhdueshme, por ai e ndjek atë deri në kufijtë e fundit, deri atje ku ai dështon për shkak të mos-objektivitetit që ka natyra e qëllimtë dhe përfshirëse e tij - ose edhe për shkak të origjinës së tij absolute, - ai e ndjek mendimin filozofik deri atje ku kategoritë e arsyetimit shkrihen dhe anulojnë njëra-tjetrën duke u shndërruar në "gabime logjike", që janë të pashmangshme, si për shembull tautologjitë, kontradiksionet, rrethet vicioze.

Më tej ne do të shohim se cili është qëndrimi i Jaspersit ndaj fesë dhe se çfarë nënkuptonte ai me "besim filozofik". Unë do të dëshiroja këtu vetëm të nënvizoja një aspekt: nuk duhet kërkuar "atdheu i tij i vërtetë fetar" në njërën apo në tjetrën Kishë apo besim. Ky "atdhe" është tradita e krijuar nga filozofët e mëdhenj. Brenda këtij kuadri ai kurrë nuk ka pushuar së jetuari dhe së përjetuari, me besim dhe me nderim, nëpërmjet figurave të ndryshme të historisë, besimin e tij filozofik në një zot të fshehur.

Nuk është pra aspak për t'u çuditur që Universiteti - domethënë institucioni i privilegjuar nëpërmjet të cilit transmetohet dhe lëviz papushim tradita filozofike në botën tonë aktuale - ka qenë për Jaspersin objekti i një shqetësimi të gjatë dhe të fortë. Ai na ka lënë një shkrim të rëndësishëm të titulluar *Ideja e Universitetit*. Termi "ide" këtu duhet të jetë kuptuar në kuptimin kantian dhe gati pothuaj platonian. Ajo çka trajton ai nuk është Universiteti real, ashtu siç ekziston sot në fakt, por në njëfarë kuptimi ai trajton modelin, i cili nuk duhet për asnjë çast të rreshti së gjalléruari mendjet e profesorëve dhe të studentëve, me qëllim që jeta e sotme universitare të mos kënaqet kurrë me atë që ekziston.

"Ideja" që kishte Jaspersi për Universitetin ishte më e larta që

mund të konceptohej. Ai gjithmonë e ka konsideruar ushtrimin e lirë të profesionit të tij atje, si një privilegj i pasuar nga detyra të rënda. Dhe kjo për shumë arsye: arsyeja e parë ishte liria e përkryer shpirtërore që i lejonte ky profesion, - dhe që, sipas tij, duhej t'ia siguronte me çdo kusht filozofit. Ai nuk mund ta përfytyronte dot që mësimdhënia universitare t'i nënshtrohej çfarëdo detyrimi dogmatik. Të punoje në Universitet do të thoshte për të, të kapje përmbajtjen e vërtetë të shkencës, pra njohjen e metodave dhe të përmbajtjes së tyre të vërtetë dhe në të njëjtën kohë njohjen e kufizimeve të përmbajtjes së shkencave. Pikërisht në Universitet zhvillohet kuptimi filozofik i së vërtetës që e bëjnë të kapshme metodat dhe kuptimi hyjnor i së vërtetës që synohet të arrihet nëpërmjet besimit filozofik. Universiteti në tërësinë e tij duhet t'i kushtohet pa kompromis këtij kërkimi, i cili nuk mund të përligjet veçse përpara arsyes dhe kritereve të së vërtetës. Kjo është arsyeja përse Universiteti, sipas tij, ishte strehimi i lirisë së mendimit, të lirisë së përgjegjshme të shpirtit. Nëse Universiteti arrin të bëhet një instrument i propagandës, kjo është, sipas tij, tradhtia më e keqe.

Kësaj teme i shtohet një tjetër, për të cilën ne ende nuk kemi folur, e cila ka luajtur një rol jashtëzakonisht të madh, sa në filozofinë e tij aq edhe në jetën e tij: komunikimi. Komunikimi autentik midis dy qenieve njerëzore është faktor vendimtar. Dhe Universiteti, si vend i lirisë, ofron mundësinë e një *komunikimi* autentik si ndërmjet profesorëve ashtu edhe ndërmjet studentëve.

Më tej ne do të shohim se çfarë do të thotë në filozofi termi "komunikim". Megjithatë qysh tani duhet thënë se "të komunikosh" në radhë të parë nuk është një kuptim i ndërsjellë, por më shumë është një *synim i përbashkët* i atyre që flasin dhe kërkojnë bashkërisht një rrugë drejt së vërtetës. Në këtë kuptim, Universiteti, vendi i mësimit dhe i kërkimit është një vend i privilegjuar për komunikimin.

Shpesh Jaspersi përdor foljen *appellieren*, "të bësh thirrje për", të shoqëruar me një shenjë të gishtit, e cila ia saktëson kuptimin: është fjala për të zgjuar tek bashkëbiseduesi *ekzistencën*, me qëllim që ajo të bëhet e pranishme në rastin kur është e tjetërsuar dhe e paralizuar. Edhe njëherë këtu ai i referohet "besimit filozofik": ai kurrë nuk do ta kishte pranuar që për dikë të thoshin: ai nuk është i

përgatitur shpirtërisht për këtë. Sipas Jaspersit, tek cilado qenie njerëzore gjendet kjo mundësi ekzistence, asaj mund t'i bëhet thirrje gjithmonë dhe, veç të tjerave, për një mësues filozofie, ky është thelbi i detyrës së tij. Për shembull, ndërkohë që ai zhvillon - sikurse unë kam provuar të bëj në këtë libër - mendimin e një filozofi të madh të së kaluarës, ai i drejtohet kështu aftësisë që ka auditori i tij për të ushtruar besimin e tij filozofik. Kuptohet vetiu se mësuesi duhet të jetë gjithashtu i hapur për çdo lloj kundërshtimi dhe mospranimi. Por ajo që ka rëndësi nuk është të kesh të drejtë, por të kërkosh të vërtetën.

Tek Jaspersi ndjehet një modesti, e cila nuk është një qëndrim psikologjik; është një modesti më e thellë, përpara thellësisë dhe misterit të jetës njerëzore në vetvete: ne këtu ndeshim kufizimet e njohjes sepse kjo realizohet në botë ku sundon ndarja subjekt - objekt, ndërkohë që ajo që ne kërkojmë nuk është në fund të fundit as subjekt e as objekt.

Përpara se të paraqesim thelbin e filozofisë së Jaspersit, do të dëshiroja të karakterizoja shkurtimisht *psikiatrin*, ashtu si ai ka qenë dhe të përmblidhja atë që ai mendonte për *psikanalizën*.

Sikurse e shpjegon biografia e tij, veprat e para të tij, kanë qenë vepra psikiatrike. Vepra e tij e madhe *Psikologjia e përgjithshme* ka mbetur një vepër klasike e cila përdoret edhe sot e kësaj dite. Veç të tjerave Jaspersi vetë e ka ribotuar atë disa herë.

Që në fillim ai bën dallimin e rëndësishëm ndërmjet *psikologjisë shpjeguese* dhe *psikologjisë kuptuese*, tek e cila mbështeten sot psikiatrit. Një gjendje psikike ose turbullimet psikike mund të shpjegohen atëherë kur atyre iu gjenden shkaqet, qoftë kur ato gjenden brenda botës së psikikës, qoftë tek fiziologjikja si për shembull tek truri. Kështu, ato mund të jenë me origjinë kimike ose fiziologjike nëse një pjesë e materies ka defekt në tru ose kur në të ka ndonjë lloj dëmtimi. Në një rast të tillë kemi të bëjmë me një degë të shkencës pozitive, e cila vendos një lidhje shkakësore midis fenomeneve.

Tipi tjetër i psikologjisë, ai me natyrë kuptuese, karakterizohet ndryshe: me këtë "kuptojmë" një gjendje të ndërgjegjes apo të sjelljes të një subjekti psikik kur mund të lidhim fenomenet e tij psikike me motive të ndryshme. Në këtë rast, të kuptosh do të thotë, që me

analogji t'i drejtohesh përvojës tënde subjektive dhe, kuptohet, mbresat shkaktojnë gjendje emocionale, të cilat nga ana e tyre shkaktojnë shpresa, halucinacione apo ankthe.

Në psikologjinë shpjeguese, veprohet duke kaluar nga njëri shkak tek tjetri. Në psikologjinë kuptuese, ai që "kupton" përdor vetë subjektivitetin e tij. Nëpërmjet tij, ai e di se çdo të thotë të jetosh në funksion të një qëllimi ose të dëshirosh diçka; kjo e lejon "të imitojë" atë që ndodh tek tjetri.

Të dy orientimet janë të ligjshme. Ato synojnë drejt qëllimesh krejtësisht të ndryshme. Gabimi fillon atëherë kur kërkohet që njeri të zëvendësojë tjetrin dhe kur përfundimet e njërit përpiqen t'i zbatojnë në fushën e tjetrit. Jaspersi e qorton psikanalizën sepse nuk i dallon këto dy orientime dhe ka vetë prirjen për t'i përzier.

Ai thotë këtë: i mbështetur nga rrjedha e shkencave të natyrës të cilat sundonin epokën e tij dhe mbështeteshin tek shpjegimi shkakësor, Frojdi ka pohuar, si themeluesi i psikanalizës që ka qenë, se ka zhvilluar një teori shkencore të aftë të shpjegojë turbullimet psikike nëpërmjet shkaqeve që kanë qenë përpara tyre në kohë. Këto shkaqe, ishin turbullime më të vjetra të cilave iu duheshin rizbuluar rrënjët, me qëllim që të shpjegohej përse një pacient kohë pas kohe sillej në një mënyrë ose në një tjetër apo paraqiste një simptomë psikike të tillë apo të atillë gjatë një asosacioni të tillë apo të atillë. Ajo që ai shpresonte të përftonte nga psikanaliza, ishte një shpjegim shkakësor. Kjo është arsyeja përse ai tentoi të përpunonte një mënyrë shpjegimi disi stereotipike - të cilën sot e kritikojnë jo pak njerëz. Ky karakter stereotipik i interpretimeve frojdiste rrjedh drejtpërdrejt nga qëllimi i tij: të gjente shpjegime të natyrës shkencore, pra të ngjashme me ato në të cilat mbështeten shkencat e natyrës dhe të cilat kërkojnë të kenë një natyrë ripërsëritëse, sepse vetëm nëpërmjet ripërsëritjes bëhet i mundur verifikimi i tyre. Pra, shkurtimisht, bëhet fjalë për një lidhje shkakësore. Por, Jaspersi vë në dukje, *se shpjegimet e psikanalizës nuk janë shkakësore veçse në pamje të jashtme*. Për Frojdin ishte e rëndësishme të nxirrte në pah faktorët e fshehur në të kaluarën e të sëmurit, të cilët shpjegonin gjendjen e tij aktuale. Përderisą këta faktorë tashmë ishin të pandërgjegjshëm, lidhja midis tyre dhe gjendjes aktuale të pacientit nuk ishte aspak e dukshme, sepse përvoja jetësore ishte ndërprerë

dhe gjurmët kishin humbur, bëhej e pamundur t'i ktheje ato në shkaqe dhe të pretendoje të jepje kështu një *shpjegim shkakësor*. Por në të vërtetë, një përvojë e tillë e fëmijërisë së hershme, e harruar prej kohësh dhe e zhytur në botën e së pandërgjegjshmes, nuk i fiton cilësitë e veta *shpjeguese* në atë masë që ne të jemi të aftë ta kuptojmë, domethënë "ta imitojmë" subjektivisht lidhjen e saj me gjendjen e tanishme të të sëmurit. Ne duhet *të kuptojmë* cilat kanë qenë dikur nevojat ose dëshirat e tij dhe përse ngjarja e rizbuluar ka shkaktuar një goditje tepër të përcaktuar; ne duhet të kuptojmë se çfarë jehone ka pasur ajo mbi botën e tij shpirtërore, mbi shpresat, dëshirat, përpjekjet, instinktet e tij. Pra, kështu procedohet me anë të një "imitimi" të subjektivitetit të të sëmurit, ndërkohë që pretendohet se kemi të bëjmë me një shpjegim të kulluar shkakësor.

Shkurtimisht: Jaspersi tek psikanaliza, e cila dëshiron të jetë një shkencë, zbulon një përzierje ku shkakësia e psikologjisë shpjeguese dhe "imitimi" i psikologjisë kuptuese përzihen aq shumë bashkë sa njëra metodë zëvendëson shumë shpesh tjetrën.

Mund të shtrohet pyetja mos vallë psikanaliza e ka fituar efikasitetin e saj pikërisht nga kjo papastërti metodologjike, domethënë nga karakteri i saj "mikst". Ka mundësi që kjo të lejonte të kuptohej përse disa diagnostikime psikanalitike mund të jenë efikase, pavarësisht nga përputhja ose mospërputhja e tyre me të kaluarën që ka përjetuar realisht i sëmuri.

Para mjekut shtrohen këtu probleme morale tepër serioze, në atë masë që ai pretendon ta shërojë pacientin e tij nëpërmjet një metode shkakësore objektive, ndërkohë që në realitet, në trajtimin e sëmundjes, fut elementë të "imitimit" të cilat bëjnë pjesë në psikologjinë kuptuese dhe janë me natyrë subjektive dhe bëjnë pjesë në një realitet krejt tjetër.

Jaspersi mendonte se psikanaliza shpesh përfitonte nga "metoda mikste" e saj për të rritur varësinë e të sëmurëve ndaj saj dhe pikërisht për këtë arsye u shtuan qëndrimet e kujdesshme ndaj saj. Për Jaspersin ka qenë një nga ligjet kryesore të besimit të tij, që çdo qenie njerëzore - pavarësisht nga diagnoza një i sëmurë mendor është njëlloj si gjithë të sëmurët e tjerë - duhet të konsiderohet si një qenie që në thelb është e lirë. Pikërisht për këtë bëhet fjalë, kur

kurohet një sëmundje mendore, që i sëmuri të ndihmohet për të gjetur sërish lirinë e tij.

Le të vijmë tani në paraqitjen e disa tipareve thelbësore të *Filozofisë së Jaspersit,* që është edhe vepra qendrore e tij. Ajo mund të përcaktohet si *një meditim racional brenda kufizimeve të qenies njerëzore.*

Jaspersi e çon arsyetimin e vet deri në kufijtë e tij, në fillim për të zbuluar gjendjen e subjektit mendues në botë, pastaj për të kapur se cila është *prania e tij mes njerëzve të tjerë* dhe më në fund për të zbuluar lirinë e mundshme të tij përballë botës së përtejme.

Njeriu, ndërgjegjja e të cilit zgjohet, në fillim gjendet mes një mjedisi që quhet *botë.* Bota është e pashtershme për të dhe paraqitet sikur të jetë tërësia e asaj që ekziston. Njeriu kërkon ta njohë ashtu sikurse ajo është. Për të, bota është pikërisht qenia në masën që ajo nuk varet prej tij ose që ndodhet larg, për të dhe për të tjerët, ashtu sikurse ajo është. Nga ky fakt, *objektiviteti* është më tepër se një kërkesë shkencore: ai ka një natyrë ontologjike.

Kjo është pikërisht arsyeja përse njeriu do të dëshironte që ta kapte objektivisht botën si një tërësi. Por ai nuk mund t'i shpëtojë situatës themelore të çdo mendimi: si një subjekt që mendon ai qëndron përballë këtij *realiteti-objekt,* prej të cilit dëshiron të ndërtojë totalitetin. Dhe atëherë habitet: pikërisht kjo është e pamundur. Këtë totalitet të supozuar nuk mund ta përmbante dot përderisa e mendon si subjekt që është. Për të bota nuk do mblidhet asnjëherë në një tërësi.

Përtej kësaj pamundësie, njeriu zbulon akoma se nga mënyra me të cilën heton botën si qenie, sipas metodës së mendimit me ndihmën e të cilit provon të gjejë përgjigjet e pyetjeve të tij, ai sheh të shfaqen *në botë çarje të pakapërcyeshme,* për shembull: midis botës pa shpirt dhe botës së gjallë, midis botës së gjallë dhe botës shpirtërore.

Subjekti që mendon pra mbetet përgjithmonë në brendësi të tensionit subjekt-objekt të Kantit, në një botë që nuk do të kishte kurrë, sipas tij, një unitet dhe që nuk do të ishte kurrë një totalitet. Njohja e totalitetit, për ne, është jashtë çdo rreziku.

Është e vërtetë, se ne mund të shkojmë gjithmonë e më larg,

drejt një horizonti që nuk pushon së qeni përtej asaj që ne e njohim tashmë; por ne nuk mundemi kurrë të shpallim një dije e cila të pretendojë të zbatohet tek totaliteti, meqë ky, nga vetë fakti që ne kërkojmë ta njohim, nuk arrin të na jepet. Çështja themelore e shtruar nga të gjithë filozofët e mëdhenj, lidhur me habitë që kanë patur, ka qenë: çfarë është qenia? Lidhur me këtë çështje, për filozofinë e Jaspersit mund të thuhet se *ajo është shtjellimi i dështimit të një ontologjie*.

Ontologjia është shkenca e qenies. Filozofia e Jaspersit shtron çështjen e qenies duke e çuar kaq larg saqë ajo na mbërthen pas një dështimi themelor dhe nëpërmjet këtij dështimi, ajo arrin të thotë diçka për qenien. Për të ne nuk kemi asnjë lloj njohjeje, por për ne, duke u ndodhur brenda kësaj situate dështimi, është e mundur të vërtetojmë diçka lidhur me qenien. Filozofia e Jaspersit është kështu një dështim i ontologjisë, që thotë diçka për qenien.

Ndriçimi i ekzistencës: subjekti është munduar të orientohet në botë me qëllim që të gjejë vendin e tij tek e tëra. Por e tëra është e shpërbërë tek shumësia e perspektivave të pafundme, tepër të hapura, të perspektivave të kërkimit. Bota e shpërbërë e riçon subjektin tek vetvetja, sepse vetëm në marrëdhënie me të, perspektivat fitojnë koherencën për hir të së cilës fjala "botë" nuk është e zbrazët nga kuptimi.

Pra subjekti ndodhet i kthyer nga vetvetja si subjekt. Këtu ajo që është vendimtare, është "unë vetë" si subjekt dhe jo si objekt reflektimi apo introspeksioni. Ja pra si jemi hedhur, nga kufiri i skajtë i kërkimit tonë për një *orientim në botë*, tek vetë origjina e këtij kërkimi shkencor, tek vetë rrënja e vullnetit tonë për të njohur. Tek Jaspersi kjo origjinë quhet *ekzistencë*.

Përderisa ekzistenca nuk i përket botës së fakteve, por botës së lirisë, Jaspersi zakonisht bën fjalë për një *ekzistencë të mundshme*. Për të njëjtën arsye, tek ai, nuk bëhet fjalë, për të arritur njohjen e ekzistencës - ajo nuk është një objekt - por më tepër për të ndriçuar mundësinë dhe, nëpërmjet kësaj, ta nxisë, ta zmadhojë, ta thërrasë dhe ta aktualizojë në mënyrë autentike.

Por mendimi që do të dëshironte të ndriçonte përvojën duhet të jetë në vetvete një mendim ekzistencial dhe të dallohet në mënyrë rrënjësore nga mendimi, i cili kur orientohemi në botë, e

racionalizon përvojën duke u mbështetur mbi ligje dhe mbi teori. Metodat si dhe gjuha e saj do të jenë të ndryshme. Në vend që të jenë të drejtpërdrejta, ato janë të tërthorta. Ato kanë kuptim vetëm për atë që arrin të njohë, në këto metoda, në këto fjalë, diçka nga vetë përvoja e tij dhe që është gati të pranojë një thirrje që i drejtohet vetë lirisë së tij.

Këtu ne takojmë një nga karakteristikat thelbësore të filozofisë, e cila shpjegon përse disa filozofë nuk kuptojnë asgjë nga mendimi filozofik i të tjerëve. Në shkallën që filozofia i drejtohet ekzistencës së mundshme, domethënë lirisë, atij i duhet të përdorë një gjuhë të tërthortë, atë gjuhë që një mendimtar tjetër mund ta kuptojë ose jo. Dy janë gjuhët të cilat objektivisht nuk mund të bëhen homogjene apo të krahasohen midis tyre. Në sytë e disa filozofëve, kjo është një mënyrë për të hequr qafe çdo lloj kriteri dhe për t'u strukur nën një subjektivizëm të kulluar. Por, për mendimin tim, kjo ndodh sepse ata nuk pranojnë ta shohin qenien njerëzore ashtu sikurse ajo është dhe jo ashtu sikurse do ta kishte sajuar Jaspersi apo filozofia. Ndërsa qenia njerëzore, si një liri e mundshme, kërkon të ndriçojë ekzistencën, është e qartë se ajo nuk zotëron një gjuhë të drejtpërdrejtë, të vlefshme në mënyrë universale, e cila do të ishte vetëm me natyrë objektive. Kështu ai mbështetet në një gjuhë të tërthortë, rëndësia e së cilës matet me efikasitetin e saj; kjo gjuhë nuk mund të jetë as teknike dhe as objektive: ajo e zgjon lirinë duke u bërë i kuptueshëm prej saj.

Gjuha shkencore nuk është e detyrueshme në mënyrë universale veçse sa kohë që është e lidhur me një pikëpamje, me një metodë, me një stad të njohjes së arritur në çastin kur ajo është përdorur. Pra, ajo që është pohuar është e detyrueshme për çdo mendje normale, por në mënyrë relative, ndërsa gjuha që ndriçon ekzistencën nuk është kurrë e vlefshme në mënyrë universale dhe e detyrueshme, meqë ajo i drejtohet lirisë së tjetrit - por i referohet në mënyrë absolute.

Pra, nëse dikush dëshiron të kuptojë një filozof, do të ishte absurde të fillonte me mospranimin e tij. Për ta kuptuar, në fillim duhet të biesh dakord për të menduar bashkë me të, duke "i huazuar" vetë lirinë e tij. Nëse kjo liri i refuzohet, ai nuk do të bëhet kurrë i kuptueshëm. Kështu, tek Jaspersi ne gjejmë dy pole të kundërt, atë të vlefshmërisë detyruese, por relative dhe tjetrin, ku

ndriçohet absolutja. Relativiteti ndodhet në anën e vlefshmërisë universale, absolutja në anën e ndriçimit, që kurrë nuk detyron njeri.

Të tilla janë të dy polet e kësaj filozofie. Por ndërkohë shtrohet pyetja: përse vëmë re që gjatë historisë së filozofisë, filozofët nuk kanë rreshtur të argumentojnë dhe të lidhin zinxhir deduksionet logjike? Ata janë munduar kurdoherë të shmangin kontradiksionet, të paraqesin vërtetime koherente dhe të lidhura mirë me njëra-tjetrën - dhe më tepër nga të gjithë këtë e ka bërë Kanti. Por nëse këto arsyetime analizohen më nga afër, zbulohet, se përtej vlefshmërisë së tyre detyruese, ata zotërojnë një efikasitet të ndryshëm, nëpërmjet të cilit modifikojnë shpirtin e atij që i lexon. Le të sjellim ndër mend: lidhur me Platonin, ne kemi parë se kur ne lexojmë një nga dialogjet e tij, në fund të leximit tonë, nuk jemi më po ata njerëz që ishim në fillim.

Filozofia është një fushë e çuditshme. Ajo argumenton duke kërkuar pika mbështetje tek objektiviteti dhe racionaliteti dhe megjithatë ajo pret të kuptohet nëpërmjet këtij argumentimi, nga një liri e mundshme, nga një ekzistencë që "imiton" përpjekjen e saj me qëllim që ta kapë tek vetvetja ose të bëhet diçka më thelbësore sesa vetë kjo përpjekje.

Unë jam e bindur se ajo nuk mund të heqë dorë nga ky aspekt i dyfishtë, pikërisht sepse ai përputhet me gjendjen ku ndodhet njeriu. Kur njeriu kërkon të vërtetën, ai kërkon të vërtetën absolute; por të kërkosh të vërtetën absolute, për njeriun, nënkupton të mbështetesh tek objektiviteti dhe racionaliteti - dhe të pranosh njëkohësisht se kushtet e njohjes janë robër të ndarjes subjekt - objekt, do të thotë që qenia nuk mund të reduktohet në një njohje të këtij lloji.

Marrëdhënia me absolutin ose me të pakushtëzuarin, në njëfarë mënyre, kompenson në filozofi, pamjaftueshmërinë e provave detyruese. Përse ne folëm këtu për absolutin? Sipas Jaspersit, ekzistenca rrënjoset, si e vetme, konkrete po në një situatë konkrete, tek absoluti dhe i pakushtëzuari. Ekzistencën mund ta ndriçosh vetëm duke iu referuar këtij absoluti të cilin Jaspersi e quan transhendencë. Ekzistenca është aftësia për të marrë një vendim të lirë, një vendim që, i ndodhur në kohë, tejshkon kohërat derisa mbërrin tek e përjetshmja.

Për Jaspersin përjetshmëria nuk është as kohëzgjatje pa fund dhe as një mungesë kohe. Ajo mund të arrihet nëpërmjet një "çarje të kohës" që i jep peshën e tij absolute çastit ekzistencial. Ajo nuk është tek e përtejshmja, ajo nuk është e huaj me historinë. Ajo është brenda kohës, është ajo që e tejshkon kohën. Jaspersi e quan *transhendencë* dhe herë, Zot.

Ekzistenca nuk është e mundur vetëm duke iu referuar transhendencës. Transhendenca ka kuptim vetëm për ekzistencën. Absoluti vepron në kohë nëpërmjet realiteteve empirike dhe rrethanave të veçanta, nëpërmjet aksionit të lirë të lidhur historikisht me to, burimi dhe kuptimi i të cilit gjendet gjetiu. Ekzistenca e di se nuk është krijuar nga vetvetja. Në vetvete ajo është një dhuratë e transhedencës. Ajo e gjen menjëherë vetveten në fundin e saj, në kuptimin se nuk ndodhet kudo, se nuk është gjithçka, përkundrazi: ajo ndodhet diku, në vend dhe në kohë. Ajo ndodhet në *një situatë të dhënë.*

Situata, në kuptimin ekzistencial, përfshin të dhënat konkrete, hapësinore dhe historike mes të cilave gjendet subjekti. Ekzistenca i shpëton përgjithësimit, sepse nëse nga njëra anë ajo ndodhet ballë për ballë absolutit të së përtejmes, nga ana tjetër ajo, në çdo çast, ndodhet e rrënjosur në një situatë të veçantë, në *hic et nunc* (këtu dhe tani). Ajo nuk përfaqëson kurrë një fillim absolut, ajo nuk është kurrë liri tërësore, në një boshllëk, apo tek asgjëja ku gjithçka është e mundshme. Ajo përkundrazi është, tërësisht e burgosura e serisë së parakushteve, të cilat nuk i ka zgjedhur vetë dhe megjithatë i duhet t'i pranojë. Këto të dhëna të cilat nuk i ka zgjedhur asnjë njeri dhe që, ekzistencialisht, duhet t'iu japë një kuptim, Jaspersi i quan *situata-kufij.* Për shembull: epoka dhe mjedisi ku ka lindur; prindërit të cilët nuk i ka zgjedhur; vuajtja e shkaktuar nga fakti se asgjë nga ajo që ai do dhe për të cilën gëzohet nuk i shpëton dot procesit të zhbërjes; vdekjes së vet.

Këto situata-kufij, tek Jaspersi, janë larg së pasuri vetëm një funksion negativ. Ekzistenca përpiqet të nxjerrë prej andej kuptimin e vet nëpërmjet vetë përvojës së saj, me synimin që të shpëtojë nga çdo abstraksion i zbrazët dhe që të jetë e pranishme në mënyrë autentike në situatën e saj. Sepse ndërkohë që ekzistenca pretendon për një liri totale, ajo humbet në të pakufizuarën.

Deri këtu ne kemi folur vetëm për njeriun e izoluar, për përcaktueshmëritë e tij, për kufizimet e tij, për ekzistencën që ia ka bërë dhuratë e përtejmja. Sipas Jaspersit, megjithatë, nuk ka ekzistencë pa *komunikimin* me një ekzistencë tjetër. Për të, nocioni i komunikimit është po aq qendror sa edhe ai i ekzistencës, sepse njeri nuk ka kuptimin pa tjetrin.

Ai bën dallimin midis "transmetimit" (*Mittelung*) dhe "komunikimit". *Transmetimi* iu lejon njerëzve të koordinojnë veprimtaritë e tyre në botën ku zhvillohet përvoja e tyre, ku ata ushqehen dhe luftojnë për mbijetesën e tyre. Këtë nivel të jetës njerëzore Jaspersi e quan Dasein. Njeriu, si Dasein, është një subjekt jetësor i vendosur në kushte të përcaktuara, që i lidhur me të tjerët apo në luftë me ta, duhet të mbrojë kushtet e jetës së tij në nivelin praktik të realiteteve të përditshme. Qartësia e fjalëve të transmetuara dhe të shkëmbyera vjen nga natyra e njëjtë e të dhënave objektive, nga realiteti empirik drejt të cilit janë të orientuar të gjithë. Transmetimi merr kuptim të veçantë sa më shumë që temat historike, ekzistenciale, janë nxjerrë në mënyrë strikte jashtë lojës dhe sa më shumë ata që flasin qëndrojnë nën hijen e anonimatit.

Një "transmetim" i dukshëm realizohet në fushën e shkencës. Këtu, gjithashtu, ai realizohet në një nivel jovetjak dhe megjithatë vendi i konvergimit të atyre që flasin është i ndryshëm: është fjala për atë që Jaspersi e quan "ndërgjegjja në përgjithësi" (Bewusstsein überhaupt). "Ndërgjegjja në përgjithësi" është niveli i jetës njerëzore në të cilin njeriu kërkon, me ndihmën e racionalitetit dhe të objektivitetit, të vërtetën si një shfaqje të detyrueshme për të gjithë. Apodikticiteti, e vërteta e detyrueshme iu imponohet në shkencë të gjithëve, pa pasur, megjithatë, një vlefshmëri absolute.

As gjatë transmetimit "praktik" të jetës së përditshme në nivelin e Daseinit, as gjatë transmetimit shkencor në nivelin e ndërgjegjes në përgjithësi, nuk janë të përfshirë subjektet që flasin së bashku. Ajo që ata i transmetojnë njeri-tjetrit, nuk është ajo që ata janë në vetvete, por janë vetëm konstatime objektive vlefshmëria e të cilëve nuk varet prej tyre.

Komunikimi është diçka tjetër. Ai është *komunikimi i një ekzistence me një ekzistencë tjetër.* Në këtë nivel nuk bëhet më fjalë për atë që është empirikisht objektive apo universalisht e qartë, por flitet për ekzistencën, mundësitë, të vërtetën, situatën, origjinën,

natyrën e saj absolute. Edhe kur diskutimi duket se mbështetet tek të dhëna objektive, ato nuk janë veçse mjete shprehjeje, diçka si një lloj prove së cilës një ekzistencë ia nënshtron tjetrën dhe nëpërmjet së cilës ajo heton vetveten.

Komunikimi ekzistencial është po aq larg nga transmetimi empirik apo racional sa edhe nga vullneti për pushtet që e shtyn një subjekt të nënshtrojë një tjetër. Ndërkohë që ndërgjegjja në përgjithësi merret me realitetet objektive, ekzistenca nuk njeh veçse bindjet. Ajo jeton për to, herë-herë ajo vdes për to. Nëse këto bindje do të mundeshin të imponoheshin nëpërmjet një racionaliteti detyrues, ato do të humbisnin të vërtetën e tyre ekzistenciale, sepse ato nuk kanë kuptim dhe nuk janë të vërteta veçse për ekzistencën në lirinë e saj, çka përjashton çdo shtrëngim fizik apo logjik.

Bindjet me anë të të cilave ekzistenca lidhet për jetë a vdekje me absolutin, nuk janë të komunikueshme veçse në një shkëmbim për të cilin liria - dhe pra rezistenca - e tjetrit, qenia e tij krejt armiqësore, përbën sa një pengesë aq dhe një kusht të domosdoshëm. Pikërisht procesin e këtij shkëmbimi Jaspersi e quan "ndeshja për dashurinë" (liebender Kampf).

Realisht këtu bëhet fjalë për një ndeshje, sepse komunikimi kryhet duke kaluar nga një ekzistencë tek një tjetër, pra si një marrëdhënie efikase ndërmjet dy absoluteve. Kjo ndeshje bëhet "për hir të dashurisë" sepse ekzistenca nuk kërkon aty fitoren, por të vërtetën, për tjetrin dhe për veten. Por përderisa çdo ekzistencë nuk jeton për veten e vet,por për absolutin me të cilin është lidhur, rezistenca e saj karshi tjetrit do të jetë po aq absolute sa edhe hapja ndaj tij.

"Ndeshja për hir të dashurisë" ka, pra, pak a shumë lidhje me atë që është bërë zakon të quhet "tolerancë". "Hapja" e ekzistencës nuk është një "hapje shpirtërore". Ekzistenca nuk hapet ndaj "ideve", për t'i futur pa rezistencë tek idetë e veta. Ajo hapet ndaj ekzistencës tjetër, ndaj absolutit për të cilin ajo jeton - dhe ajo bën më shumë se një hapje, ajo përjeton, zotëron, lufton, sepse është vetë absoluti i saj që diskutohet kur ndeshet me absolutin e tjetrit. Kjo është arsyeja përse, siç thotë Jaspersi, komunikimi ekzistencial është një ndeshje pa rezerva, pa kufizime, pa mirësjellje, sepse bëhet fjalë për ekzistencën e tjetrit, nëpërmjet së cilës bëhet aktuale

ekzistenca ime.

Martesa e Jaspersit ka qenë një shembull i një komunikimi të tillë. Një shembull tjetër është dhënë në një diskutim midis Jaspersit dhe një teologu katolik, të bindur dhe të ndershëm. Muri që i ndante mbeti, megjithë hapjen e madhe nga të dyja anët. Jaspersi, për shkak të angazhimit të tij absolut për të vërtetën e lirë të besimit filozofik, vazhdoi të mos pranojë asnjë mesazh hyjnor ndaj të cilit arsyeja duhej të përulej; teologu vazhdoi të pohojë kërkesën absolute të këtij mesazhi duke u përpjekur të përfshinte besimin filozofik në besimin hyjnor. Konflikti ishte i pazgjidhshëm dhe, megjithatë, shtresa ndarëse midis tyre bëhej gjithnjë e më e hollë, thuajse e tejdukshme, megjithëse e pakapërcyeshme.

Absoluti i kërkimit të së vërtetës te komunikimi ekzistencial nuk e çoi aspak Jaspersin drejt zhvleftësimit të kërkimit shkencor duke u ulur deri në nivelin e ndërgjegjes në përgjithësi. Përkundrazi: është pikërisht kjo e vërtetë ekzistenciale dhe e përtejme, që e mban dhe e ushqen të vërtetën detyruese të shkencës, përballë së cilës ajo duket e dobët dhe pa mbrojtje. Është pikërisht ajo, që në kërkimin shkencor, mban gjallë kërkesën *ekzistenciale* për një siguri jovetjake dhe për një privim të pandryshueshme të subjektivitetit. Fitorja e lodhshme e njohurive të mundshme dhe relative në dijen objektive është mbështetur dhe vlerësuar nga nostalgjia për një të një vërtetë absolute. Shkencëtarët e mëdhenj, nga vetë përvoja e tyre, e dinë mirë këtë.

Te *Metafizika*, filozofi përpiqet të "eksplorojë" atë që është në origjinë të ekzistencës: *transhendencën*. Mendimi metafizik është një mendim i çuditshëm, i cili shkakton habi. Ai synon të kapë transhendencën, e cila përderisa përfshin subjektin dhe objektin, nuk mund të ishte objekt për mendimin.

Jaspersi ndodhet këtu në një situatë analoge me atë të Kantit ku ai përpiqej të mendonte noumenin, për të cilin nuk dinte asgjë, në mos ishte fare i pakapshëm. Kjo është arsyeja përse shprehja "send në vetvete" është pa dyshim një kontradiktë në vetvete, meqënëse "në vetvete" nuk mund të jetë në asnjë rast "një send". Është pikërisht kjo pamundësi për të menduar absolutin ajo që gjuha bën të kuptohet nëpërmjet dhunës së ushtruar.

Jaspersi vepron në të njëjtën mënyrë dhe nuk mund të bëjë

ndryshe. Tek ai, vëzhgohen së paku dy veçanti që divergjojnë nga njëra-tjetra. Nga njëra anë, vështirësinë e pakapërcyeshme ai e bën një nga temat e arsyetimit të tij metafizik - çka Kanti pothuajse nuk e bën kurrë. Nga ana tjetër, metoda e paraqitjes tek Jaspersi është më dinamike, ajo është "në rrugë", ajo ecën përpara. Jaspersi e çon lexuesin deri në atë pikë ku ky *së bashku* me të fiton përvojën e një dështimi përfundimtar. Duhet me të vërtetë të angazhohesh në këtë rrugë (*via negationis*), të ecësh në të, të realizosh realisht veprimet shpirtërore që ajo imponon -dhe nëse ekzistenca, gjatë këtyre veprimeve, vihet efektivisht në diskutim, atëherë *përvoja e kufirit të fundit* mund të sugjerojë diçka nga bota hyjnore e përtejme. I tillë është mendimi metafizik.

Shpesh Jaspersi i ka dhënë transhendancës emrin e Zotit. Në këtë rast kemi të bëjmë me një Zot të fshehur (*deus absconditus*), i cili nuk shfaqet - në asnjë rast nëpërmjet ndonjë zbulese hyjnore të vlefshme në mënyrë universale dhe të posaçme. Trashendenca nuk ka asnjë realitet për ekzistencën, si prani e përjetuar dhe e ndjerë, veçse në atë shkallë që ekzistenca është angazhuar në mënyrë absolute. Atëherë kur bëhet fjalë për themelin absolut të çdo sigurie, asnjë siguri objektive nuk është e mundur. Çështja e ekzistencës së Zotit nuk ka asnjë kuptim nëse Zoti është transhendenca e vetë qenies, "kushti i kuptimit" për çdo çështje që synon të kapë ekzistencën. Njëra nga të dyja: ose pyetja shtrohet duke u nisur nga themeli i transhendencës së qenies dhe atëherë përgjigjja nuk mund të jetë veçse një tautologji pohuese; ose pyetja është shtruar në nivelin e realitetit empirik dhe atëherë përgjigjja nuk mund të jetë veçse negative, një mohim që s'di asgjë për atë që ka mohuar.

Transhendenca nuk mundet as të tregohet as të provohet dhe për të nuk mund të thuhet asgjë nëpërmjet gjuhës së drejtpërdrejtë. Dhe megjithatë ajo nuk mund të veçohet nga realiteti empirik, sepse është pikërisht në këtë realitet dhe brenda një "situate" që ekzistenca ndesh situatat e saj të kufizuara, aktualizohet në veçanësinë e saj, bëhet e ndërgjegjshme për detyrat që ka, shfaqet dhe vendos. Është pikërisht në realitetin empirik që ekzistenca i gjen shenjat që i flasin për transhendencën dhe që Jaspersi i quan "shifra" ose "shkrim i koduar" i transhendencës.

Është e pamundur të thuash se cili spektakël i natyrës, ç'vepër

arti, çfarë përvoje psikologjike, cila sjellje njerëzore apo cili arsyetim filozofik është një shifër ose mund të bëhet i tillë. Asgjë nuk është, çdo gjë mund të bëhet. Shifrat nuk flasin për transhendencën, por vetëm për ekzistencën, pra për lirinë. Vetëm ajo mund t'i bëjë shifrat duke i deshifruar. Shifrat e mundshme janë të panumërta. Karakteri i tyre i shumëkuptimtë është i pashmangshëm dhe në të njëjtën kohë është i domosdoshëm për absolutin e "leximit" ekzistencial. Ky lexim, siç thotë Jaspersi, është "një veprim i brendshëm", një proces nëpërmjet të cilit vendoset për atë që dëshirohet të merret si model, një bërje e vetvetes që është e njëjta gjë me dëgjimin e zërit të së përtejmes.

Jaspersi ngrihet vazhdimisht kundër gabimit që e shihte shifrën apo interpretimin e saj sikur të ishte vetë transhendenca. Ai lufton në të gjitha frontet, kundër të gjitha idolatrive dhe supersticioneve. "Me qëllim që njeriu të mos vërë dorë mbi hyjnoren dhe që ai të jetë ai që duhet të jetë, duhet të ruajë pastërtinë e hyjnores, të fshehur, të largët dhe të huaj" (*... muss er die Transzendenz rein erhalten in ihrer Verborgenheit, Ferne und Fremdheit*).

Kështu ekzistenca, e cila i referohet transhendencës, mbetet në botë. Dështimi në botë mbetet shifra vendimtare e transhendencës dhe kjo jo vetëm për shkak të natyrës jetëshkurtër të gjithçkaje që ne ndeshim atje. Kështu, për shembull, mendimi logjik, kur ne kapim me anë të tij limitet, përplaset me antinomitë e pakapërcyeshme që kundërshtojnë parimin e tij themelor të moskundërshtimit dhe ne shohim të shpërthejë prej këtej, duke rrokur një të vërtetë që nuk është më racionale. Progresi i shkencës nuk i lejon botës të mbyllet brenda një dijeje totale. Atje ku ekzistenca është me të vërtetë vetë ajo, pushon së qeni e tillë. Dhe transhendenca fshihet pas shifrave, leximi i të cilave nuk është asnjëherë i njëllojtë, ai mbetet gjithmonë "i varur".

Ky dështim nuk është vetëm i pashmangshëm: për ekzistencën është vetë shifra e domosdoshme e transhendencës. Po kështu, një zgjatje kohore pa fund nuk do të ishte veçse një qëndrueshmëri e ngrirë.

Me qëllim që e vërteta e panjohshme, por autentike e qenies të manifestohet tek ekzistenca, duhet që tërësia logjike e arsyetimeve të dështojë tek antinomitë. Qenia si liri nuk do të arrinte kurrë të realizohej në përhershmërinë e një kohëzgjatjeje. Ajo aktualizohet

nëpërmjet arritjes së vetvetes dhe shuhet sapo ajo synon të mbesë ajo që është bërë. Dhe megjithatë njeriu empirik asnjëherë nuk do të kënaqej nga çasti ekzistencial. Sipas Jaspersit, tek njeriu empirik, ka një shifër të mrekullueshme: thelbi i tij është njëherësh *natyrë dhe liri*. Liria është e mundur vetëm nëpërmjet natyrës. Shmangiet, që janë pasoja të natyrës (të cilat ekzistenca i dënon si mëkate dhe i kupton si detyra) vijnë nga i njëjti thelb ashtu si edhe vetë ekzistenca. Për thelbin e qenies njerëzore, mëkati dhe liria shfaqen në mënyrë të njëkohshme dhe mbeten të pandashme.

Transhendenca nuk ndodhet vetëm tek liria; nëpërmjet saj ajo është e pranishme në natyrë. E tillë është *antinomia e lirisë*: nëse bashkohet me natyrën, ajo shkatërrohet si liri; nëse e kundërshton natyrën, ajo dështon si një Dasein empirik. Daseini, subjekti jetësor, dëshiron të jetojë gjatë brenda natyrës. Ekzistenca dëshiron absoluten. Kushti njerëzor është njëra dhe tjetra. Kjo është arsyeja përse në botë ka dy forma të moralit. Njëra, e cila dëshiron të shfaqet si një vlerë universale, kultivon ndjenjën e masës dhe të relatives, kujdesin dhe shkathtësinë dhe për të cilën dështimi nuk ka asnjë kuptim. Tjetra, e përfshirë nga natyra absolute e lirisë, beson se çdo gjë është e mundur dhe është ajo që e pranon shifrën e dështimit. Ato e nxisin njëra-tjetrën dhe vendosin kufizime për veten e tyre. Etika e masës ka një vlerë relative përderisa, si rregull i përgjithshëm, ajo siguron kohëzgjatjen dhe përhershmërinë, gjithashtu ajo siguron në këtë mënyrë kushtet empirike të pranisë dhe të ushtrimit të lirisë. Etika e absolutes bëhet relative në gjirin e një realiteti që i jep një vend me cilësinë e "përjashtimit" dhe natyra e saj "për të qenë tjetërkund", nuk e merr shkëlqimin e saj veçse kur ajo shkatërrohet. Duke qenë absolute, ekzistenca shkon drejt së pamundurës. Si një Dasein i fundmë, asaj i duhet të njohë të tjerët dhe atë që quhet natyrë. Masa më e lartë e saj është përtej çdo mase. Kjo është arsyeja përse ajo dështon më çdo kusht. Karakteri fragmentar i pranisë së saj empirike dhe i veprës së saj bëhet, për ekzistencën tjetër, një shifër e transhendencës.

Jaspersi ishte i bindur se në një kohë si e jona, pas Niçes, pasi nihilizmi u bë themeli i mendimit, nihilizmi nuk mund të kapërcehet ndryshe veçse duke pranuar të *kalosh mes tij*.

Për atë që i sheh sendet ashtu sikurse ato janë me të vërtetë, që nuk i pranon iluzionet, terri i pandryshueshëm i asgjësë nuk rresht së vëni në pikëpyetje atë që filozofia, nëpërmjet interpretimeve të saj përpiqet ta rifitojë dhe ta shpëtojë. Dështimi, atëherë, nuk është më gjë tjetër veçse qenia e asgjësë, ai nuk është më një shifër. Kërcënimi më i madh çlirohet nga kjo asgjë që mohon edhe kuptimin më të vogël, që shkatërron gjithçka që dikush mund të ketë dashur të ndërtojë apo ta krijojë si të vlefshme. Por pavarësisht nga të gjitha, si të jetojmë?

Ne nuk jemi në gjendje të dimë përse ekziston bota. Themelin e realitetit të saj, ne nuk mund ta vërtetojmë veçse nëpërmjet përvojës autentike të dështimit, e cila "e shuan kohën", (*"die Zeit tilgende" Erfahrung des Scheiterns*) por mbetet e pashprehur. Gjuha mbetet në vend bashkë me mendimin. Përballë heshtjes së botës nuk ke ç'të bësh tjetër *veçse të heshtësh*. Kur ndokush provon, pavarësisht nga gjithçka për ta thyer këtë heshtje, fjala e tij përhapet pa pasur me të vërtetë një përmbajtje: "Kjo është" ose më mirë "Qenia është". Shprehja mbetet bosh, por përputhet me ndërgjegjen e thjeshtë të reales. Përballë mundësive të shkatërruara deri në rrënjën e tyre, heshtja do të dëshironte të ndjente zërin e *qenies përpara kohës*, ku *ndodhet* ajo që nuk është realizuar. Apo më mirë: për heshtjen, ajo që ka humbur përgjithmonë *në harresë* nuk i përket asaj që ekzistenca e quan qenie, por vetëm realitetit empirik. Për heshtjen, tek transhendenca humbet vetëm ajo që nuk ka qenë kurrë në të.

Për dijen, gjithçka që mbaron në botë dhe në kohë nuk është kurrë fundi i botës dhe i kohës. Megjithatë, për heshtjen, përtej çdo lloj interpretimi, përpara shifrës së padeshifrueshme të dështimit universal, përballë qenies së transhendencës, është vetë bota që *ka kaluar*. Sipas Jaspersit asnjëra nga këto formula nuk shpreh një përmbajtje. Secila thotë të njëjtën gjë. Të gjitha thonë: *qenia.* Ato thyejnë një heshtje, e cila nuk mundet të thyhet.

Në nivelin e dijes, duket se ajo që mbetet s'është veçse *ankthi*, që mbahet si termi i fundit dhe pa asnjë rrugëdalje, e vetmja formë e ndershme mospranimi. Të kapërcesh përtej saj, në një qenie të çliruar nga ankthi, duket se është një mundësi e kotë, një urim i thjeshtë, pothuajse një tërheqje nga humnera në të cilën ka rrëshqitur këmba. Dhe megjithatë ky kërcim i pamundshëm mund t'ia dalë mbanë.

Siguria që jep një paqe të vërtetë pa e fshehur realitetin është e lidhur me aktin e pranisë të ekzistencës. Ajo nuk jep kurrë siguri objektive, ajo është gjithmonë gati duke u zhdukur. Megjithatë, për aq kohë sa ajo është, askush nuk mund ta lëkundë. Jaspersi shpesh citon Zhereminë: Zoti është, kjo nuk është pak.

Ne na mbetet të ndjejmë te dështimi qenien.

Para se ta mbyllim këtë paraqitje shumë të shkurtër të veprës së Jaspersit, do të dëshiroja të nënvizoja ende disa tipare që më duken të domosdoshme. Sikurse tashmë e kam thënë, mendimi filozofik i Jaspersit nuk është ndarë kurrë nga marrjet e qëndrimeve përballë të dhënave dhe problemeve bashkëkohore.

I shtyrë nga ndjenja të tilla njerëzore dhe nga pozicioni i tij i hapur për të pranuar qëndrimet e të tjerëve, ai ka nxitur në të gjitha fushat kapërcimin e kufizimeve kombëtare për hir të marrëdhënieve në shkallë botërore. Ndërkohë që kryente kërkime mbi "origjinën dhe fundin e historisë" ai u kthye drejt *historisë universale* si e tillë dhe, për të theksuar unitetin, ai zhvilloi hipotezën e një "periudhe bosht" *(Achsenzeit)* të përbashkët për të gjitha kulturat dhe vendimtare për kurorëzimin e qenies njerëzore në mbarë njerëzimin.

Lidhur me historinë e filozofisë ai ishte i bindur se asistonte në periudhën e tranzicionit që shkonte nga filozofia europiane tek *filozofia botërore*, së cilës ai i skicoi tiparet më themelore.

Gjatë periudhës së pasluftës, Jaspersi ndërhyri disa herë publikisht në debatin politik. Çdo herë, ai u përpoq t'i bënte sa më të qarta argumentet e ndryshme dhe t'iu bënte atyre një vlerësim të drejtë, duke marrë parasysh para së gjithash *shanset e ofruara në mënyrë demokratike për lirinë* për shumicën sa më të madhe që të ishte e mundur të njerëzve. Kështu, në mënyrë të vendosur ai ia nënshtronte ribashkimin e Gjermanisë (si një qëllim nacionalist) mundësisë së liberalizimit të qytetarëve të Lindjes (si qëllim transhendent).

Paqja ishte për të, pas prodhimit të bombës atomike, një çështje jete a vdekjeje për njerëzimin. Ai nuk besonte aspak tek rrugët e lehta, të rehatshme, që të çojnë drejt paqes. Në sytë e tij, kjo nuk mund të sigurohet veçse nga sundimi i së drejtës mbi kombet, për të cilën vendosja e një kontrolli reciprok për armatimin do të mund të përbënte një pikë nisjeje. Nëse njerëzimi nuk duhet të zhduket,

sipas Jaspersit, shtetet është nevoja të vendosin për një kufizim të sovranitetit të tyre dhe të vënë në zbatim një rend juridik të mbështetur në shkallë botërore.

Asgjë të tillë ai nuk pa sa ishte gjallë. Kjo është arsyeja, sipas tij, përse nuk mund të ngrihemi deri në nivelin ku profetët e Testamentit të Vjetër kanë dhënë përgjigjen e tyre: vetëm nëpërmjet qëndrimit tonë moral, mënyrës sonë për të menduar, vullnetit tonë, ne duhet të realizojmë konvertimin tonë etiko-politik, pa të cilin jeta njerëzore duket e dënuar të zhduket.

Armët atomike, sipas Jaspersit, shtrojnë një çështje të çuditshme për ndërgjegjen tonë: një veprim njerëzor që mund të përfundojë me shkatërrimin tërësor të njerëzimit, a është, për këtë arsye, tërësisht i keq? A ka një kufi përpara të cilit detyra merr fund meqenëse atje vihet në diskutim vetë jeta?

Përballë alternativës së një kërcënimi total ndaj jetës ose mbi lirinë, mospranimi unanim i bombës merr fund. Nuk është e mundur që ndaj kësaj pyetjeje të jepet një përgjigje paraprake, porse duhet që ajo të qartësohet me qëllim që për të, një ditë të bukur, të mos merret një vendim i verbër. Vetëm një vizion i qartë mbi situatat mund të ndikojë pa paragjykime politikën e sotme. Shpresa e parafundit e arsyes sonë është besimi që ka ajo tek njerëzit e tjerë. Por ky besim mund të dështojë. Në rast të një mundësie të tillë ekstreme, absoluti (imperativi kategorik i pakushtëzuar) nuk shkatërrohet kurrë. Guximi nuk qëndron te parashikimi i një fundi fatal, por, nëpërmjet dijes dhe mosdijes sonë, të bëjmë gjithçka që është e mundur dhe të shpresojmë deri në frymën e fundit.

FILOZOFIA SOT

A duhet të themi disa fjalë lidhur me filozofinë e sotme para se të mbyllim këtë libër? Sot ka kaq shumë filozofë që jetojnë, shkruajnë dhe japin mësim, sa është e pamundur të tregohet se cilët prej tyre, do të mbeten të njohur më vonë - përtej valëve të njëpasnjëshme të modave -si mendimtarë të mëdhenj, cilët do të jenë ata mendimtarë, habitë e të cilëve do të jenë të thella sa t'i qëndrojnë gjatë rrjedhës së shekujve, pjellore dhe krijuese.

Gjithashtu duhet thënë se rrymat e mendimit bashkëkohor janë kaq të ndryshme, kontrastet dhe kontradiktat atje janë aq të theksuara dhe të shumta, saqë mendimtarët nuk mjaftohen më të japin argumente kundër njëri-tjetrit sikurse kanë bërë gjithmonë, ata shkojnë më larg - ata shkojnë deri atje sa të kundërshtojnë se ajo që bëjnë të tjerët është ende filozofi. Një tablo e filozofisë së sotme do të ishte gati në mënyrë të pashmangshme sa arbitrare aq edhe sipërfaqësore.

Veç të tjerave, një paraqitje e tillë tërësore nuk do t'i përshtatej kësaj vepre. Deri këtu ne nuk e kemi trajtuar "në distancë" historinë e filozofisë; përkundrazi, ne u përpoqëm të nxjerrim në pah disa forma të habisë filozofike, të orientohemi në bazë të disa pyetjeve dhe të disa përgjigjeve, për t'i "rimenduar". Filozofia pa "të filozofuarit" e vërtetë nuk ka kuptim; kjo është arsyeja përse çdo përpjekje përafrimi e filozofisë nënkupton patjetër një "mimikë" intelektuale dhe një "debat", pra një ushtrim aktiv të arsyes dhe të lirisë. Unë, pra, do të dëshiroja thjesht ta mbyllja këtë libër duke dhënë disa mendime mbi gjendjen e filozofisë sot dhe mbi detyrat që na ngarkon kjo gjendje.

Filozofia bashkëkohore, sipas mendimi tim, ka lënë pas dore një nga detyrat e saj: ajo nuk ka arsyetuar as me mjaft thellësi as me mjaft saktësi lidhur me progresin e shkencës dhe të teknikës. Cilado qoftë arsyeja, për arrogancë apo për kompleks inferioriteti,

ajo nuk ka ndihmuar sa duhet për atë që bashkëkohësit e saj të bëhen të ndërgjegjshëm në nivelin shpirtëror dhe kulturor, për progresin që ka transformuar universin dhe shoqërinë e tyre, me qëllim që ta kuptojnë dhe ta përvetësojnë. Në vend të kësaj, janë zhvilluar "shkencat e ndryshme humane" dhe "shoqërore" që kanë për objekt njeriun, shoqërinë, kulturën dhe historinë. Jo njeriun, i cili nuk është veçse një fragment i natyrës pra objekt studimi i biologjisë, por njeriun objekt dhe subjekt i historisë, që ndihmon për të formuar shoqërinë, që ka ndërgjegjen e vetvetes, që e di se është i vdekshëm, që arsyeton mbi fatin e tij dhe habitet.

Shkencat shoqërore ua kanë zili shkencave të natyrës, saktësinë e metodave të tyre, karakterin bindës të rezultateve të tyre, progresin e tyre të pandërprerë. Ato janë përpjekur të zbulojnë metoda që të kenë një saktësi të ngjashme. Atëherë u kuptua se gjithçka që tek njeriu, shoqëria dhe historia e tij i përkiste natyrës fizike dhe biologjike, ishte ende e kapshme nëpërmjet metodave të sakta dhe sasiore. Ajo që iu shpëtonte këtyre metodave ishte ajo që i përkiste thelbit të njeriut: ndërgjegjja e vetvetes, ndërgjegjja morale, përgjegjësia, liria, kuptimi.

Atëherë kërkuesit u përpoqën ose ta lënë jashtë studimeve të tyre këtë realitet specifik njerëzor ose ta riinterpretojnë dhe ta përkthejnë duke e reduktuar te të dhënat faktike.

Kështu u panë të lindin teori sipas të cilave paraqitja e vlerave individuale ose kolektive, të rezultojë si një detyrim i ushtruar nga nevojat elementare apo, sipas disa të tjerave, veprat e kulturës nuk janë gjë tjetër veçse lartësimi i pulsimeve seksuale ose pasojë e kushteve social-ekonomike. Është e vërtetë që këto kërkime ishin në fillim të metodave dhe të hipotezave, të nevojshme, sepse ato u zhvilluan në ato nivele që gjithashtu ishin pjesë përbërëse e kushteve reale të jetës së njerëzve. Por ato i shtrëmbërojnë rezultatet në atë masë që dhe i reduktojnë, duke e ngritur një aspekt të tillë në diçka absolute sa arrijnë të përjashtojnë nga qenia njerëzore gjithçka që përbën thelbin e saj.

Shkencës ekonomike, sociologjisë, psikologjisë iu shtuan etnologjia dhe linguistika. Etnologët, që u gjenden përpara shumësisë dhe ndryshueshmërisë së formave, strukturave dhe vlerave sociale, arritën t'i bëjnë të gjitha relative. Atëherë njerëzit

u mësuan t'i pranojnë vlerat në format nga më të ndryshmet. Por ata u ngatërruan kur u përpoqën të kuptonin se si një vlerë e caktuar mund të ketë edhe një dobi. Vlerat shpesh shfaqeshin si mbeturina supersticionesh.

Nga ana e tyre, linguistët, ashtu si edhe specialistët e hermeneutikës, e kthyen gjuhën, domethënien dhe strukturat e saj - dhe në të njëjtën kohë edhe në rrafshin kuptimor - fushën e tyre të kërkimit. Megjithatë, ata nuk mundën ta shpëtojnë përmasën e kuptimit, ashtu sikurse njerëzit e përjetojnë atë konkretisht. Përkundrazi: shpesh atyre iu ndodh që të vënë fjalët dhe strukturat e gjuhës në vend të atyre që ato tregojnë, duke i trajtuar sikur të ishin vetë realiteti. Nga ana tjetër hermeneutika zhduk në një tekst origjinal, deri në atë masë marrëdhëniet për të cilat flitet t'u gjendet kuptimi, saqë çdo interpretim qëndron më vete apo bëhet pikënisje për një interpretim tjetër, po aq arbitrar.

Duke proceduar në këtë mënyrë ajo që humbet është qenia dhe raporti i mundshëm me qenien - domethënë e vërteta. Në të njëjtën kohë, janë përhapur teori të ndryshme, sipas të cilave problemet themelore të filosophia perennis nuk janë aspak probleme të vërteta: ato shtrohen vetëm për shkak të gjuhës, për arsye të formulimeve të kundërta dhe do të mjaftonte që t'i shqiptoje ndryshe për të parë se si do të zhdukeshin.

Ky evolucion nuk ka të bëjë vetëm me problemet e filozofisë. Ajo që njerëzit mbanin deri tani si botë, që iu ishte "dhënë", ka humbur realitetin e saj. Nuk ka më veçse interpretime apo konvencione që lidhen me universin, të cilat rrjedhin nga gjuhë të ndryshme natyrore apo nga gjuhë artificiale të krijuara nga shkencat. Nuk ka realitet përtej shprehjes gojore dhe për pasojë "problemet" kanë rreshtur së shtruari.

Këto shkenca humane dhe shoqërore veprojnë sikurse termitet brenda në dru: ato e zbrazin filozofinë nga brenda dhe i kthejnë në pluhur problemet dhe kërkimet për kuptimin e botës. Ato nuk u japin zgjidhje problemeve të saj, ato i shpërbëjnë si probleme, duke shpërbërë kështu realitetin, vetë qenien. Mundësia për ta shtruar një çështje zhduket bashkë me kuptimin për të vërtetën. Shkaqet e kësaj gjendjeje janë sa të shumta aq dhe të ndryshme. Ajo që bie më shumë në sy është: sa më shumë zhvillohet një qytetërim, aq më

shumë marrin rëndësi aty gjuha dhe gjuhët e specializuara. Në shoqërinë tonë perëndimore, "njeriu i kulturuar" pjesën më të madhe të jetës së tij e kalon në një mjedis gjuhe. Si rezultat i kësaj shprehinë për gjuhën e merr për vetë jetën.

Më së fundi ka teori, sipas të cilave askush nuk flet më - ka vetëm "diçka" që flet nëpërmjet secilit prej nesh. Kjo gjë flet. Gjuha flet. Ajo ka nevojë për kordat tona vokale që të dëgjohet, ndryshe nuk do kishte nevojë për ne. Kështu shfaqet një "botë" transmetimi jonjerëzore, e zbrazur nga çdo kuptim, e cila jep "mesazhe" dhe "programe" që nuk vijnë prej kërkujt dhe nuk i drejtohen askujt - por që janë *veprues*.

Le të marrim një shembull, i cili lejon të vëzhgohet bashkëveprimi midis linguistikës dhe biologjisë. Biologët flasin për një kod gjenetik, i cili duhet çkodifikuar, që është përbërë nga një alfabet etj.

Alfabet, kod, çkodifikim, kaq shumë terma të huazuar nga gjuha. Këtu, këto nocione nuk janë veçse metafora. Si mund të kemi një kod, një alfabet, germa, atje ku *askush nuk shprehet*? Mos është kjo gjuha e Zotit? Kjo nuk është ajo që na thotë biologjia moderne: në të vërtetë askush nuk flet. Në këtë situatë, bëhet e pamundur të shtrohet pyetja tradicionale: a është fjala për një proces *mekanik apo finalist?* Dhe megjithatë kjo pyetje mbetet pa përgjigje: atë e mbysin me fjalën "informacion". Ç'është informacioni? Është ai mekanik? Finalist? Nëse gjuha flet vetë ("kjo gjë flet"), ajo është mekaniciste. Nëse kjo "e folur" ka jo vetëm një pasojë, por edhe një kuptim, ajo është me natyrë finaliste. Pra luhet në të dyja fushat.

Historia e shkencave ka treguar se njëfarë konfuzioni filozofik mund të jetë pjellor nga pikëpamja heuristike dhe i dobishëm për kërkimin e mëvonshëm. Vetëm me një kusht: vetë kërkuesit duhet ta kenë kokën e freskët, të dinë se çfarë bëjnë dhe të mos e lënë veten e tyre të gabojnë nga mungesa e qartësisë së një metode pjellore: problemet nuk rreshtin së shtruari. Ndryshe, problemi i kuptimit humbet dhe në të njëjtën kohë humbet edhe vetë kuptimi mbi jetën e njeriut.

Pra sot një nga detyrat thelbësore të filozofisë është të marrë si objekt analize vetë metodat dhe konceptet e shkencave që lidhen

me studimin e natyrës apo të qenies njerëzore, të shoqërisë apo të historisë. Duhet që filozofia të arrijë t'i kuptojë në mënyrë të kënaqahme për të ushtruar një ndikim të qartë mbi mënyrën me të cilën shkencat kuptojnë vetveten dhe mbi mendimin që kanë për këtë ata që nuk janë shkencëtarë. Problemet e *philosophia perennis* duhet të shtrohen sërishmi, nën një formë tjetër. E vërteta duhet të marrë kontakt me qenien dhe të bëhet vendimtare për lirinë. Rezultatet detyruese dhe diskutimi i qartë i shkencave nuk duhet të errësojë kuptimin e problemeve themelore që shtron njeriu që filozofon, as t'i mbulojë me zgjidhje që nuk janë të tilla.

Koha e përjetuar e historisë kolektive dhe individuale duhet të gjejë gjithashtu kuptimin dhe thellësinë, për njeriun që zbulon, se kjo kohë e përjetuar - kjo e tanishme midis së kaluarës dhe së ardhmes - lejon interpretimin ekzistencial të së vërtetës dhe të lirisë, sepse ajo rrjedh duke qëndruar krejtësisht në vend. Ajo ka të bëjë me diçka që "përshkon kohën" (Jaspersi: Quer zur Zeit), pa të cilën nuk do të ishte më kohë. Flitet shumë për historinë. Kush thotë "histori" - thotë gjithashtu "kuptimi i historisë" - një kuptim, të cilin përpiqemi ta lexojmë tek ajo apo t'ia japim asaj. Përndryshe, ajo nuk është më një histori, por vetëm një zinxhir epokash dhe çastesh. Por sot, janë të shumtë ata që, duke kërkuar absolutin tek historia, pretendojnë të njohin konturet e saj. Një absolutizim i tillë i relatives tregon gjithmonë se raporti me absolutin transhendent ka qenë i ndërprerë.

Jeta njerëzore është e kërcënuar tani në mënyra të ndryshme. Shumë bashkëkohës e përjetojnë këtë, pa njohur traditën filozofike, e cila do t'i ndihmonte për t'i përballuar kërcënimet. Ky libër do të dëshironte të ishte një parathënie për mendimtarët e së kaluarës, të cilët janë përpjekur secili sipas mënyrës së tij, të ndriçojnë problemet e pashtershme të jetës sonë, për t'i kuptuar, për t'u bërë të ndërgjegjshëm për to dhe për t'i dashur. Sepse pa këto probleme, të cilat do të dëshironim shpesh t'i harronim ose t'i mohonim, ne nuk do të ishim njerëz: ne nuk do të kishim as mundësinë as detyrën për t'u bërë qenie të lira dhe të përgjegjshme. Këtë mundësi dhe këtë detyrë, ne e zbulojmë më mirë nëpërmjet varianteve të ndryshme të habisë filozofike.